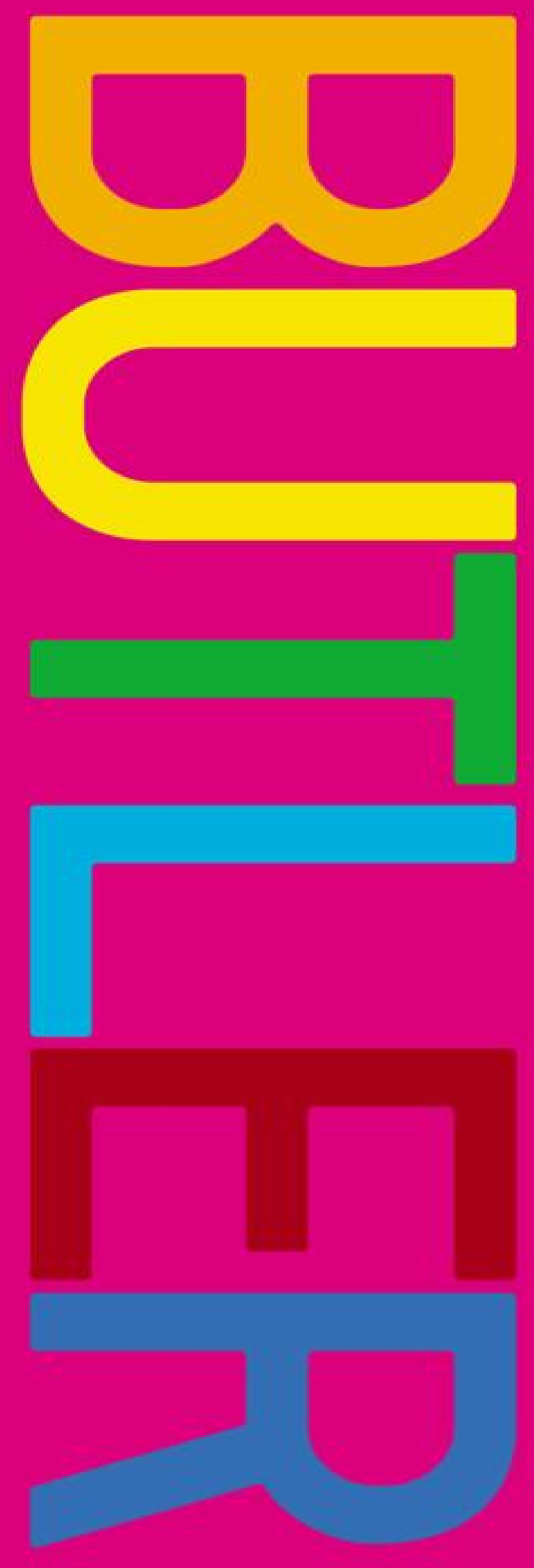


JUDITH
BUTLER

LA FUERZA DE LA NO VIOLENCIA



PAIDÓS


NUEVO LIBRO
JUDITH BUTLER
LA FUERZA DE LA NO VIOLENCIA
BUTLER
PAIDÓS

La fuerza de la no violencia

Judith Butler

La fuerza de la no violencia

PAIDÓS

Índice de contenido

Butler, Judith
La fuerza de la no violencia / Judith Butler. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Paidós, 2021.
Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga
Traducción de: Marcos Mayer.
ISBN 978-950-12-9830-7

1. Filosofía. I. Mayer, Marcos, trad. II. Título.
CDD 191

Título original: *The Force of Nonviolence*

Traducción de Marcos Pablo Mayer

Diseño de cubierta: Departamento de Arte de Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.

Publicado bajo su sello PAIDÓS®
Av. Independencia 1682, C1100ABQ, C.A.B.A.
difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Primera edición en formato digital: febrero de 2021
Versión: 1.0
Digitalización: Proyecto451

Inscripción ley 11.723 en trámite
ISBN edición digital (ePub): 978-950-12-9830-7

Mientras haya espacio para el uso de las armas,
de la fuerza física o de la fuerza bruta, cualquiera sea su intensidad, se reducen las posibilidades
para la fuerza del alma.

Mahatma Gandhi

La elección de hoy ya no es entre violencia y no violencia. Es la no violencia o la no existencia.

Martin Luther King, Jr.

El legado (de la no violencia) no es individual, sino colectivo, de una enorme cantidad de gente que se mantuvo unida para proclamar que nunca se rendirían ante las fuerzas del racismo
y de la desigualdad.

Angela Davis

Agradecimientos

Agradezco al público y a los encuestados que escucharon versiones anteriores de estos capítulos bajo la forma de las Conferencias Tanner en la Universidad de Yale en 2016, las Conferencias Gifford en la Universidad de Glasgow en 2018 y las Conferencias Cuming en el University College de Dublín, en 2019. Agradezco también al público y a los colegas por su participación crítica en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, la Universidad de Zúrich, la de Ciencias Políticas (Sciences Po) en París, la Universidad de Meiji en Tokio, la Universidad Libre de Ámsterdam, el Instituto de Filosofía y Teoría Social de la Universidad de Belgrado, el Instituto para la Investigación Social Crítica de la New School for Social Research, WISER en la Universidad de Witwatersrand, la Conferencia Psicología y el Otro en Cambridge en 2015 y los encuentros de la Asociación de Lengua Moderna en 2014. Agradezco mucho a los estudiantes de mis cursos en la Universidad de California en Berkeley y a mis colegas en el Consorcio Internacional de Programas de Teoría Crítica, que han mantenido mi mente más alerta de lo que hubiera estado de no contar con ellos. Como siempre, agradezco a Wendy Brown por la gozosa compañía de su inteligencia y por su apoyo sostenido. Dedico este libro a una amiga y colega muy querida en la comunidad de UC Berkeley, Saba Mahmood. Desde luego, ella no habría estado de acuerdo con mi argumentación en estas páginas, y yo habría atesorado ese intercambio.

Los capítulos 2 y 3 son versiones revisadas y ampliadas de las Conferencias Tanner que di en 2016 en el Centro Whitney de Humanidades de la Universidad de Yale. El capítulo 4 se publicó, en una versión anterior, en *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, edición de Richard Gipps y Michael Lacewing (Oxford University Press, Oxford, 2019).

Introducción

La defensa de la no violencia se enfrenta a reacciones escépticas de todo el espectro político. En la izquierda están aquellos que afirman que solo la violencia está en condiciones de llevar a cabo una transformación social y económica radical, mientras que otros sostienen, con un poco menos de énfasis, que la violencia debería permanecer como una de las tácticas disponibles para provocar ese cambio. Es posible exponer argumentos a favor de la no violencia o, alternativamente, del uso instrumental o estratégico de la violencia, pero esas posiciones solo se pueden presentar en público si existe un acuerdo general sobre qué constituye violencia y qué no violencia. Uno de los desafíos más importantes que enfrentan aquellos a favor de la no violencia es que «violencia» y «no violencia» son términos que no están claramente definidos. Por ejemplo, algunas personas dicen que el uso del lenguaje como una forma de causar daño es «violencia», mientras que otros sostienen que no se puede considerar que el lenguaje sea un instrumento «violento», excepto en el caso de amenazas explícitas. Y otros se aferran a concepciones más restringidas de la violencia y consideran que el «golpe» es el momento físico que la define; otros hacen hincapié en que las estructuras económicas y legales son «violentas», que operan sobre los cuerpos aun si no siempre adoptan la forma de la violencia física. En efecto, la figura del golpe ha organizado de manera tácita algunos de los debates principales sobre la violencia, y sugiere que es algo que sucede entre dos actores en un enfrentamiento enardecido. Sin discutir la violencia del golpe físico, se puede sin embargo insistir en que las estructuras o los sistemas sociales, incluido el racismo sistémico, son violentos. Efectivamente, en ocasiones el golpe físico a la cabeza o el cuerpo es una expresión de la violencia sistémica, y en ese punto hay que poder entender la relación de ese acto con la estructura o el sistema. Y para entender la violencia estructural o sistémica se necesita ir más allá de los postulados asertivos que limitan nuestra comprensión del modo en que funciona la violencia. Y

se necesita encontrar contextos más abarcadores que aquellos que se basan en dos figuras, una que golpea y otra que recibe el golpe. Por supuesto, cualquier postulado sobre la violencia que no pueda explicar el ataque, el golpe, el acto de violencia sexual (incluida la violación), o que no permita comprender el modo en que la violencia puede operar en la díada íntima del encuentro cara a cara no logra aclarar, descriptiva ni analíticamente, qué es la violencia: es decir, de qué hablamos cuando discutimos sobre violencia y no violencia.(1)

Parecería que debería ser fácil oponerse a la violencia y de esa manera resumir la posición ante el tema. Pero cuando se la debate públicamente vemos que la «violencia» es algo lábil, que es necesario confrontar las distintas apropiaciones de su significado. Los Estados y las instituciones a veces califican como «violentas» distintas manifestaciones del disenso político, o de oposición al Estado o a la autoridad de la institución de la que se trate. Las manifestaciones, los acampes, las asambleas, los boicots y las huelgas pueden llegar a considerarse «violentos» aun cuando no recurran a la lucha física, o a las formas de violencia sistémica o estructural que se mencionaron antes.(2) Cuando los Estados o las instituciones apelan a estas calificaciones, procuran renombrar las prácticas no violentas como violentas, librar una guerra política —por así decirlo— en el nivel de la semántica pública. Si se califica de «violenta» una manifestación en defensa de la libertad de expresión, que precisamente ejerce esa libertad, solo puede ser porque el poder que hace ese uso indebido del lenguaje procura de ese modo asegurar su propio monopolio sobre la violencia al difamar a la oposición, justificar el uso de la policía, el ejército o las fuerzas de seguridad contra aquellos que buscan ejercer y defender así la libertad. El especialista en estudios estadounidenses Chandan Reddy ha sostenido que la forma que asume la modernidad en los Estados Unidos considera el Estado como garantía de una libertad contra la violencia que básicamente consiste en desatar la violencia contra las minorías raciales y contra todas las personas caracterizadas como irracionales o como fuera de la norma nacional.(3) Desde esta perspectiva, el Estado se funda en la violencia racial y sigue ejerciéndola contra las minorías de modo sistemático. Así se concibe que la violencia racial sirve a la autodefensa del Estado. ¿Con qué frecuencia, en los Estados Unidos y en otros lugares, la policía llama o considera «violenta» a personas negras y mestizas, en la calle o en sus

casas, aun si no están armadas, aun cuando caminan o se escapan, cuando intentan reclamar o simplemente cuando están profundamente dormidas?(4) Es a la vez curioso y pavoroso ver cómo opera la defensa de la violencia en esas condiciones, dado que el atacado debe ser presentado como una amenaza, un vehículo de violencia real o efectiva, para que la letal acción policial parezca defensa propia. Si la persona no estaba haciendo algo comprobablemente violento, entonces simplemente se la representa como violenta, como una *clase* violenta de persona, o como violencia pura encarnada en y por esa persona. Esta última afirmación manifiesta racismo en la mayoría de los casos.

Así, lo que surge como un aparente argumento moral sobre si estamos a favor o en contra de la violencia rápidamente se convierte en un debate sobre cómo se define la violencia, a quién se denomina «violento» y con qué propósitos. Cuando un grupo se reúne para oponerse a la censura o a la falta de libertades democráticas y se lo llama «turba», o se lo entiende como una amenaza de caos o destrucción del orden social, entonces se lo llama y se lo representa como potencial o realmente violento, punto en el cual el Estado puede justificar su decisión de defender a la sociedad contra esta amenaza violenta. Cuando a esto siguen la cárcel, las lesiones o el asesinato, la violencia de ese escenario emerge como violencia del Estado. Podemos considerar «violenta» a la violencia del Estado aun cuando ha utilizado su propio poder para nombrar y representar como «violento» el poder disidente de un grupo de gente. De manera similar, manifestaciones pacíficas como las que tuvieron lugar en el Parque Taksim Gezi de Estambul en 2013,(5) o una carta que convoca a la paz como la que firmaron muchos académicos turcos en 2016 (6) se pueden pintar y representar como un acto «violento» solo si el Estado tiene sus propios medios o bien ejerce el control suficiente sobre los medios. En tales condiciones, el ejercicio del derecho de reunión se califica como una manifestación de «terrorismo» que, a su vez, apela a la censura estatal, los golpes y los gases de la policía, el despido del trabajo, la detención indefinida, la cárcel y el exilio.

Simplificar e identificar la violencia de una manera que resulte clara y genere consenso resultaría algo imposible de hacer en una situación política donde el poder de atribuir violencia a la oposición se convierte, en sí mismo, en un instrumento para aumentar el poder estatal, desacreditar los

objetivos de la oposición e incluso justificar decisiones extremas como la inhabilitación, el encarcelamiento o el asesinato. En momentos así hay que refutar esa atribución sobre la base de que es falsa e injusta. Pero ¿cómo se puede hacer eso en una esfera pública donde se ha sembrado la confusión semántica sobre qué es y qué no es violento? ¿Debemos quedarnos con una gama confusa de opiniones sobre violencia y no violencia y obligarnos a aceptar un relativismo generalizado? ¿O podemos establecer un modo de distinguir entre una atribución táctica de la violencia, que falsea e invierte su dirección, y aquellas formas de violencia, con frecuencia estructurales y sistémicas, que demasiado a menudo escapan a ser nombradas de modo directo y comprendidas?

Si se quiere hacer un alegato a favor de la no violencia, será necesario entender y evaluar las maneras en que la violencia se representa y se distribuye dentro de un campo de poder discursivo, social y estatal; las inversiones que se realizan de manera táctica; el carácter fantasmático de la atribución misma. Más aún, tendremos que acometer una crítica de las artimañas de las que se vale la violencia estatal para justificarse a sí misma y la relación de esos sistemas de justificación con el afán de mantener el monopolio de la violencia. Ese monopolio depende de una práctica de nombrar que con frecuencia disfraza la violencia como coerción legal o externaliza su propia violencia en su objetivo y la redescubre como violencia del otro.

Argumentar a favor o en contra de la no violencia exige que establezcamos la diferencia entre violencia y no violencia, si es que podemos. Pero, cuando tan a menudo se abusa de la distinción entre ambas para encubrir y extender los objetivos y prácticas violentas, no existe un camino corto para llegar a una distinción semántica estable. En otras palabras, no podemos precipitarnos al fenómeno en sí sin pasar por los esquemas conceptuales que deciden el uso del término en varias direcciones y sin un análisis de cómo operan esas decisiones. Si aquellos acusados de cometer violencia mientras participaban de actos no violentos pretenden plantear que el estatus de la acusación es injustificable, tendrán que demostrar cómo se usa la imputación de la violencia, no solo «qué dice» sino «qué hace con lo que dice». ¿En qué episteme obtiene credibilidad? Dicho de otro modo, ¿por qué a veces se le cree y, de modo más crucial,

qué se puede hacer para exponer y superar el carácter efectivo del acto discursivo, su efecto de plausibilidad?

Para comenzar a recorrer ese camino tenemos que aceptar que «violencia» y «no violencia» se usan de forma variable y perversa, sin obligarnos a recurrir a una forma de nihilismo impregnada por la creencia de que violencia y no violencia son lo que quienes están en el poder decidan que deberían ser. Parte de la tarea de este libro es aceptar la dificultad para hallar y afianzar la definición de violencia dado que está sujeta a cuestiones instrumentales que responden a intereses políticos y a veces a la propia violencia del Estado. Desde mi perspectiva, esa dificultad no debería llevar a un relativismo caótico que socavaría la labor del pensamiento crítico de exponer un uso instrumental de tal distinción que es a la vez falso y dañino. Tanto la violencia como la no violencia llegan ya interpretadas a los campos del debate moral y el análisis político, elaboradas en usos anteriores. No hay manera de evitar la exigencia de interpretar tanto la violencia como la no violencia y de evaluar la distinción entre ellas, si es que queremos oponernos a la violencia estatal y pensar con cuidado en la legitimación de las tácticas violentas de la izquierda. Aquí, a medida que nos internamos en la filosofía moral, nos encontramos en el cruce de corrientes donde se encuentran la moral y la filosofía política, lo cual tiene consecuencias respecto de cómo nos planteamos hacer política y qué mundo queremos ayudar a construir.

Desde la izquierda, uno de los argumentos más habituales para defender el uso táctico de la violencia comienza con la afirmación de que mucha gente ya vive en el campo de fuerza de la violencia. Como la violencia es algo que ya sucede, continúa esa línea, no hay una elección verdadera sobre si iniciar o no la violencia por medio de la propia acción: ya estamos ubicados dentro del campo de la violencia. De acuerdo con esa perspectiva, la discusión moral sobre la cuestión de si se actúa o no con violencia es un privilegio y un lujo, y deja ver algo del poder de su propia ubicación. Según esa concepción, considerar la acción violenta no constituye una elección, dado que uno ya está —y de modo involuntario— dentro del campo de fuerza de la violencia. Como la violencia sucede todo el tiempo (y les sucede regularmente a las minorías), tal resistencia no es sino una forma de contra-violencia.(7) Además del alegato general y tradicional de la izquierda sobre la necesidad de una «lucha violenta» para alcanzar la

revolución, también operan estrategias de justificación más específicas: la violencia es contra nosotros, por lo tanto, está justificado que actuemos con violencia contra aquellos que (a) iniciaron la violencia y (b) la dirigieron contra nosotros. Lo hacemos en nombre de nuestras propias vidas y de nuestro derecho a persistir en el mundo.

En cuanto a la afirmación de que la resistencia a la violencia es la contraviolencia, podríamos plantear una serie de preguntas: incluso si la violencia circula todo el tiempo, y nos encontramos en un campo de fuerza de violencia, ¿tenemos algo qué decir cuando la violencia sigue circulando? Si circula todo el tiempo, ¿es por eso inevitable que circule? ¿Qué implicaría que discutiéramos la inevitabilidad de su circulación? El argumento podría ser: «Si otros la ejercen, nosotros deberíamos hacer lo mismo»; u «Otros la ejercen contra nosotros, así que deberíamos ejercerla contra ellos, en nombre de nuestra preservación». Son argumentos distintos, pero ambos importantes. El primero se basa en un principio de reciprocidad simple, se me permite llevar a la práctica cualquier acción que realice otro. Esa línea de argumentación, sin embargo, soslaya la pregunta de si existe justificación para lo que el otro hace. La segunda premisa asocia la violencia con la defensa propia y la autopreservación, un argumento que retomaremos en los capítulos siguientes. Por ahora, sin embargo, preguntémonos: ¿quién es este yo que se defiende en el nombre de la defensa propia?(8) ¿Cómo se distingue este yo de otros, de la historia, del territorio y de otras relaciones decisivas? Aquel contra el cual se ejerce la violencia, ¿no es también en algún sentido parte del yo que se defiende mediante un acto de violencia? En cierto modo, la violencia que se ejerce contra otro es a la vez violencia contra el yo, pero solo si la relación entre ambos sirve para definirlos de una manera bastante esencial.

Este último planteo adelanta una inquietud central de este libro. Porque si aquel que practica la no violencia está vinculado con aquel contra quien se ejerce la violencia, parecería que existe una relación social previa entre ellos; son parte el uno del otro o uno está implicado en el otro. La no violencia sería, entonces, una forma de reconocer esa relación social, por tirante que sea, y de afirmar las aspiraciones normativas que se infieren de ese nexo social previo. Por lo tanto, una ética de la no violencia no se puede fundar en el individualismo y debe poner en marcha una crítica del individualismo como base tanto de la ética como de la política. Una ética y

una política de la no violencia tendrían que explicar la manera en que un yo está implicado en la vida del otro, ligados por una serie de relaciones que pueden ser tanto destructivas como beneficiosas. Las relaciones que los vinculan y definen llegan más allá de la díada del encuentro humano, razón por la cual la no violencia atañe no solo a las relaciones humanas, sino a todas las relaciones vivas e inter-constitutivas.

Para iniciar esta investigación sobre las relaciones sociales, sin embargo, deberíamos saber qué clase de lazo social potencial o real existe entre los dos sujetos que participan de un acto violento. Si el yo se constituye mediante sus relaciones con otros, entonces parte de lo que significa preservar o negar el yo es preservar o negar las redes sociales extendidas que definen al yo y a su mundo. Por encima y contra la idea de que el yo estará obligado a actuar violentamente en nombre de su conservación individual, esta investigación supone que la no violencia demanda una crítica de la ética egológica así como del legado político del individualismo, a fin de abrirse a la idea del yo como un campo en tensión del orden de lo relacional social. Esta relacionalidad, desde luego, se define en parte por la negatividad, es decir, por el conflicto, la ira y la agresión. El potencial destructivo de las relaciones humanas no nos cierra a toda posibilidad de relación, y las perspectivas vinculares no pueden eludir la persistencia de esta destrucción potencial o real de los lazos sociales. Por lo tanto, la relacionalidad no es algo bueno en sí mismo, un signo de conectividad, una norma ética a la que hay colocar por encima y contra la destrucción; en verdad, es un campo controvertido y ambivalente en el cual la cuestión de la obligación ética se debe resolver a la luz de un potencial destructivo persistente y constitutivo. Independientemente de qué resulte ser «hacer lo correcto», depende de que atraviese la división o la lucha que condiciona esa decisión ética, para empezar. Esa tarea nunca es solamente reflexiva, es decir, dependiente solo de la relación conmigo mismo. De hecho, cuando el mundo se presenta como un campo de fuerza de violencia, la tarea de la no violencia consiste en hallar maneras de vivir y actuar en ese mundo de tal manera que esa violencia se controle, se reduzca o se cambie de dirección, precisamente en los momentos en que parece saturar el mundo y no ofrece una salida a la vista. El cuerpo puede ser el vector de ese cambio, pero también el discurso, las prácticas colectivas, las infraestructuras y las instituciones. Como respuesta a la objeción de que una posición a favor de

la no violencia sencillamente no es realista, esta línea de argumentación sostiene que la no violencia requiere una crítica de lo que se considera realidad y afirma el poder y la necesidad del antirrealismo en momentos como este. Tal vez la no violencia requiera cierto distanciamiento de la realidad tal como está constituida en la actualidad, lo cual abre posibilidades que pertenecen a un nuevo imaginario político.

Desde la izquierda muchos plantean que creen en la no violencia, pero exceptúan de su alcance a la defensa propia. Para comprender su argumento, necesitaríamos saber quién es el yo, sus límites territoriales y sus fronteras, sus lazos constitutivos. Si el yo que defiendo soy yo mismo, mis familiares, otros que pertenecen a mi comunidad, mi nación o mi religión o aquellos que comparten mi lengua, entonces soy un comunitario en el clóset y, parece, preservaré las vidas de aquellos que son como yo, pero por cierto no las de aquellos que son diferentes. Además, aparentemente vivo en un mundo en el cual ese «yo» es reconocible como un yo. Una vez que vemos que se considera que ciertos yoes merecen defensa mientras que otros no, ¿no existe un problema de desigualdad que se deriva de la justificación de la violencia al servicio de la defensa propia? Uno no puede explicar esta forma de desigualdad, que adjudica grados de duelidad (9) a los grupos en el espectro global, sin tomar en cuenta las estructuras raciales que marcan esas distinciones tan grotescas entre vidas que son valiosas (y que tienen una potencial capacidad de ser lloradas en caso de que se pierdan) y aquellas que no lo son.

Dado que se suele percibir a la defensa propia como la excepción justificable a las normas que orientan la práctica no violenta, tenemos que considerar a la vez (a) a quién se considera como tal yo y (b) hasta dónde llega el «yo» de la defensa propia (una vez más: ¿incluye la familia, la comunidad, la religión, la nación, el territorio tradicional, las prácticas habituales?). En el caso de las vidas a las que no se considera dignas de ser lloradas (aquellas a las que se trata como si no se pudieran considerar como pérdidas o llorar por ellas), ya ubicadas en lo que Frantz Fanon llamó «la zona del no ser», la afirmación de que una vida tiene importancia, como vemos en el movimiento Black Lives Matter, puede romper el esquema. Las vidas importan en el sentido de que asumen una forma física dentro de la esfera de las apariencias; las vidas importan porque deben valorarse por igual. Y, sin embargo, el alegato de defensa propia en la boca de aquellos

que ejercen el poder es con demasiada frecuencia una defensa del poder, de sus prerrogativas y de las desigualdades que presupone y produce. El «yo» al que se defiende en tales casos es el que se identifica con otros que pertenecen a la gente blanca, a una nación específica, a una de las partes en una disputa fronteriza; y de ese modo los términos de la defensa propia amplían los objetivos de la guerra. Semejante «yo» puede funcionar como una especie de régimen que incluye como parte de su yo extendido a todos los que presentan similitudes de color, clase y privilegio, y que por eso expulsa del régimen del sujeto/yo a todos aquellos que llevan la marca de la diferencia en ese sistema. Aunque pensamos en la defensa propia como una respuesta a un ataque que se inició desde fuera, el yo privilegiado no necesita de instigación alguna para marcar sus límites y decidir sus exclusiones. «Cualquier amenaza posible» —es decir, cualquier amenaza imaginada, cualquier fantasma de amenaza— es suficiente para desatar la violencia autoproclamada. Como ha señalado la filósofa Elsa Dorlin, se considera que solo algunos yoes tienen derecho a la defensa propia.(10) Por ejemplo, en un tribunal, ¿a quién se le creen más fácilmente sus apelaciones a la defensa propia y a quién es más probable que se le descarten y desestimen? En otras palabras, ¿quién posee un yo que se considera defendible, una existencia que se puede presentar dentro de los marcos legales de poder como una vida valiosa, digna de defenderse, que no merece perderse?

Uno de los argumentos más fuertes de la izquierda sobre el empleo de la violencia es que resulta tácticamente necesaria a fin de terminar con la violencia estructural o sistémica o para desmantelar un régimen violento, como el *apartheid*, una dictadura o el totalitarismo.(11) Eso puede ser correcto, y no lo discuto. Pero para que ese argumento tenga efecto, necesitaríamos saber qué distingue a la violencia del régimen de la violencia que busca derrocarlo. ¿Es siempre posible establecer esa distinción? ¿Es necesario a veces aceptar el hecho de que la diferencia entre una violencia y otra puede colapsar? Dicho de otro modo: ¿se preocupa la violencia por esa distinción o, para el caso, por cualquiera de nuestras tipologías? ¿El empleo de la violencia redobla la violencia, y en direcciones que no siempre se pueden controlar de antemano?

En ocasiones, el argumento a favor de la violencia es que solo es un medio para lograr otro objetivo. En ese caso cabe una pregunta: ¿es posible

que la violencia se limite a ser un mero instrumento o medio para derrotar la violencia —sus estructuras, sus regímenes— y no se vuelva un fin en sí misma? La defensa instrumentalista de la violencia depende de manera crucial de poder demostrar que es posible circunscribir la violencia para que sea una herramienta, un medio, y no se vuelva un fin en sí misma. El uso de la herramienta para alcanzar tales objetivos presupone que guía esa herramienta una intención clara y que se mantiene bajo esa orientación a lo largo de todo su curso de acción. Eso también depende de saber cuándo el curso de una acción violenta llegará a su fin. ¿Qué sucede si la violencia se sale de cauce, si se la usa con propósitos a los que nunca estuvo destinada y excede y desafía esa voluntad rectora? ¿Qué sucede si la violencia es precisamente la clase de fenómeno que constantemente «se sale de cauce»? Por último, ¿qué sucede si el empleo de la violencia como medio para lograr un objetivo permite, implícita o efectivamente, el empleo de la violencia de manera más general, hecho que provocaría más violencia en el mundo? ¿No nos lleva eso a que sea posible una situación en la cual otros con las intenciones contrapuestas se basen en esa autorización revitalizada para llevar a cabo sus propias voluntades, para perseguir objetivos destructivos que se oponen a los fines limitados por el uso instrumental, objetivos que pueden no estar regidos por una voluntad clara o pueden resultar destructivos, escasamente definidos o fortuitos?(12)

Podemos ver que al comienzo de cualquier discusión sobre violencia y no violencia quedamos atrapados en otra serie de cuestiones. Primero, el hecho de que «violencia» se use estratégicamente para describir situaciones que se interpretan de maneras muy diversas sugiere que *la violencia siempre se interpreta*. Esa tesis no significa que la violencia solo sea una interpretación, caso en el que la interpretación consiste en un modo subjetivo y arbitrario de nombrar. Más bien la violencia se interpreta en el sentido de que se presenta dentro de marcos que a veces son inconmensurables o contradictorios, y por lo tanto ofrece un aspecto diferente —o ninguno en absoluto— según la forma en que la elaboren el marco o los marcos en cuestión. Estabilizar una definición de la violencia depende menos de una enumeración de sus instancias que de una conceptualización que pueda tener en cuenta sus oscilaciones dentro de marcos políticos contradictorios. De hecho, la construcción de un nuevo marco con ese propósito es uno de los objetivos de este proyecto.

En segundo lugar, con frecuencia se entiende la no violencia como una posición moral, un asunto que corresponde a la conciencia individual o a las razones detrás de la elección individual de no actuar de forma violenta. Sin embargo, puede ser que las razones más persuasivas para la práctica de la no violencia impliquen directamente una crítica del individualismo y demanden que recapacitemos sobre los lazos sociales que nos constituyen como seres vivos. No es simplemente que al actuar con violencia un individuo anule su conciencia o sus principios más profundos, sino que ciertos «lazos» necesarios para la vida social, es decir, la vida de un ser social, se ven amenazados por la violencia. De modo similar, el argumento que justifica la violencia sobre la base de la defensa propia parece saber de antemano qué es ese «yo», quién tiene el derecho de tener uno y dónde están sus límites. Si se concibe al «yo» como relacional, sin embargo, los defensores de la defensa propia deben explicar bien cuáles son los límites de ese yo. Si un yo está vitalmente conectado a un conjunto de otros y no se lo puede concebir sin ellos, ¿cuándo y dónde empieza y termina ese yo singular? El argumento contra la violencia, entonces, no solo implica una crítica del individualismo sino una elaboración de esos lazos sociales o relaciones que requieren de la no violencia. La no violencia como una cuestión de moral individual abre paso así a una filosofía social de vínculos vivos y persistentes.

Asimismo, el análisis de los vínculos sociales necesarios se debe pensar en relación con las formas socialmente desiguales en que se articulan en el campo político los «yoes» dignos de defensa.(13) La descripción de los lazos sociales sin los cuales peligra la vida sucede en el plano de una ontología social, para que se la entienda más como un imaginario social que como una metafísica de lo social. En otras palabras, podemos sostener en general que la interdependencia social caracteriza a la vida, y entonces proceder a explicar la violencia como un ataque contra esa interdependencia, un ataque contra personas, sí, pero quizá, de manera más fundamental, es un ataque contra «vínculos». Y, sin embargo, la interdependencia, aunque da cuenta de los diferenciales de la independencia y la dependencia, implica igualdad social: uno es dependiente, se forma y se sostiene a partir de relaciones de las que depende y de las que también dependen otros. De qué depende uno y qué depende de cada uno es algo que varía, dado que no se trata solo de otras vidas humanas, sino también de

otros seres sensibles, de ambientes, de infraestructuras: dependemos de ellos y ellos dependen de nosotros a su vez para sostener un mundo habitable. En ese contexto, hablar de la igualdad no es hablar de una igualdad entre todas las personas, si con «persona» queremos decir un individuo singular y diferenciado, cuya definición se construye a partir de sus límites. La singularidad y la diferenciación existen, como los límites, pero constituyen características diferenciadoras de seres definidos y sostenidos en virtud de su interrelacionalidad. Sin ese sentido amplio de lo interrelacional, consideramos que el límite corporal es el borde y no el umbral de la persona, el lugar de paso y porosidad, la prueba de una apertura a la alteridad que es la definición misma del cuerpo. El umbral del cuerpo —el cuerpo como umbral— socava la idea del cuerpo como unidad. De ese modo, la igualdad no se puede reducir a un cálculo que otorga a cada persona abstracta el mismo valor, dado que la igualdad de las personas se debe pensar precisamente en términos de interdependencia social. Por eso, aunque es verdad que debería tratarse a cada persona del mismo modo, el trato igualitario no es posible fuera de una organización social de la vida en la cual los recursos materiales, la distribución de los alimentos, la vivienda, el empleo y la infraestructura busquen procurar condiciones igualitarias de habitabilidad. Es, por lo tanto, esencial referirnos a esas condiciones igualitarias de habitabilidad a la hora de determinar qué es la «igualdad» en cualquier acepción de la palabra.

Además, cuando preguntamos las vidas de quiénes cuentan como «yoes» dignos de defenderse, es decir, quiénes son elegibles para la defensa propia, la pregunta solo tiene sentido si reconocemos las formas ubicuas de la desigualdad que distinguen a algunas vidas como desproporcionadamente más vivibles y más dignas de ser lloradas que otras. Esta desigualdad se establece dentro de un marco particular, pero es histórica y marcos contrapuestos pueden desafiarla. Nada dice sobre el valor intrínseco de cualquier vida. Más aún: cuando pensamos en los modos prevalentes y distintos en que las poblaciones se valoran y se desestiman, se protegen y se abandonan, nos encontramos con formas de poder que establecen el valor desigual de las vidas al fijar su capacidad desigual de ser lloradas. Y aquí no quiero hablar de «poblaciones» como un hecho sociológico, dado que en alguna medida son producto de su exposición común a daños y destrucción y los modos diferenciados en que se las considera en cuanto a su capacidad

de ser lloradas (y dignas de sostenerse) o no merecedoras de ser lloradas (ya perdidas y, por eso, fáciles de destruir o de exponer a las fuerzas de la destrucción).

Puede parecer que la discusión de los vínculos sociales y la distribución de grados desiguales de duelidad no tiene que ver con el debate inicial sobre los argumentos que se emplean para justificar la violencia o defender la no violencia. Lo central, sin embargo, es que estos argumentos presuponen ideas sobre qué cuenta como violencia, dado que en ese debate la violencia siempre es algo interpretado. Presuponen también perspectivas sobre el individualismo y la relacionalidad social, la interdependencia, la demografía y la igualdad. Si preguntamos qué destruye la violencia o qué motivos tenemos para nombrar y oponernos a la violencia en nombre de la no violencia, tenemos entonces que ubicar las prácticas violentas (al igual que las instituciones, las estructuras y los sistemas) dentro del ámbito de las condiciones de vida que destruyen. Sin una comprensión de las condiciones de vida y habitabilidad y su diferencia relativa, no podemos saber qué destruye la violencia ni por qué debería importarnos.

En tercer lugar, como Walter Benjamin dejó en claro en su ensayo «Para una crítica de la violencia» de 1920, una lógica instrumentalista ha gobernado las formas predominantes de justificar la violencia.(14) Una de las primeras preguntas que formula en ese complejo ensayo es: ¿por qué se ha aceptado el marco del instrumentalismo como el necesario para reflexionar sobre la violencia? En lugar de preguntar qué fines puede obtener la violencia, por qué no invertir los términos y preguntar: ¿qué justifica el marco instrumentalista para debatir si la violencia es justificable o no, un marco que, en otras palabras, se apoya en la distinción entre fines y medios? De hecho, el propósito de Benjamin resulta ser ligeramente distinto: si solo pensamos en la violencia dentro del marco de su justificación posible o su falta de justificación, ¿no determinamos el fenómeno de la violencia, de antemano, dentro de ese marco? El análisis de Benjamin no solo nos alerta sobre las formas en que el marco instrumentalista determina el fenómeno, sino que nos lleva a las siguientes preguntas: *¿Es posible pensar en la violencia y la no violencia más allá del marco instrumentalista? ¿Qué nuevas posibilidades de pensamiento crítico surgen de esa apertura para abordar la ética y la política?*

El texto de Benjamin causa inquietud a muchos de sus lectores precisamente porque no quieren dejar en suspenso la pregunta de qué justifica y qué no la violencia. El temor, parece, es que, si dejamos a un lado la pregunta sobre la justificación, entonces toda la violencia estará justificada. Pero ante esa conclusión, al devolver el problema al esquema de la justificación, no logran comprender qué potencial se abre al cuestionar la lógica instrumentalista. Aunque Benjamin no brinda la clase de respuestas necesarias para una reflexión como esta, su cuestionamiento del marco medios/fines nos permite considerar el debate más allá de los términos de la *tekné*. Para aquellos que sostienen que la violencia es solo una táctica provisional o una herramienta, se puede plantear así un desafío a su posición: si las herramientas pueden usar a quienes las usan, y la violencia es una herramienta, ¿no se sigue que la violencia puede usar a quien la usa? La violencia como herramienta ya opera en el mundo antes de que alguien la asuma: ese hecho solo no justifica ni descarta el uso de la herramienta. Lo que parece más importante, sin embargo, es que la herramienta ya forma parte de una práctica, lo cual presupone un mundo propicio para su uso; el empleo de la herramienta construye o reconstruye una clase particular de mundo, y activa un legado sedimentado de uso.(15) Cuando cualquiera de nosotros comete actos de violencia, está construyendo, con esos actos y por medio de ellos, un mundo más violento. Lo que en principio parecía ser meramente un instrumento, una *tekné*, que se podía descartar cuando cumpliera su objetivo, resulta ser una praxis: un medio que postula un fin en el momento en que se concreta, es decir, en el cual el medio presupone y encarna el fin en el curso de su realización. No es posible comprender este proceso dentro del marco instrumentalista. Bastante lejos de los afanes reiterados por restringir el empleo de la violencia a un medio más que a un fin, la concreción de la violencia como un medio puede convertirse, inadvertidamente, en su propio fin, y producir así una nueva violencia, producirla de nuevo, que vuelva a autorizarse y autorizar así que haya aún más violencia. La violencia no se agota a sí misma en el objetivo de alcanzar un fin justo: más bien se renueva en direcciones que superan tanto la intención deliberada como los esquemas instrumentales. Dicho de otro modo, al actuar como si el empleo de la violencia pudiera ser un modo de lograr un fin no violento, uno imagina que la práctica de la violencia no postula, en ese mismo acto, a la violencia como su propio fin. La praxis

socavó la *tekné* y el uso de la violencia solo hace del mundo un lugar más violento, al generar más violencia. La lectura que Jacques Derrida hizo de Benjamin se centró en el modo en el cual la justicia excede la ley.(16) Pero ¿podría la violencia divina inaugurar la posibilidad de técnicas de gobernabilidad que excedan la ley, y de ese modo abrir un debate interpretativo sobre qué se considera una justificación y cómo el marco de justificación determina parcialmente lo que llamamos «violencia»? Analizaremos esta pregunta en el capítulo 3, «La ética y la política de la no violencia».

A lo largo de este libro espero desafiar algunas de las presuposiciones principales de la no violencia. Primero, debemos entender la violencia menos como una posición moral que los individuos adoptan en relación con un campo de acción posible que como una práctica social y política que se acomete en conjunto, lo cual termina en una forma de resistencia a las formas sistémicas de destrucción sumada al compromiso de una construcción del mundo que honra una interdependencia global que encarna ideales de libertad e igualdad económicas, sociales y políticas. Segundo, la no violencia no emerge necesariamente de la zona pacífica o tranquila del alma. Con mucha frecuencia es una expresión de ira, de indignación y de agresión.(17) Aunque alguna gente confunde agresión con violencia, para el planteo de este libro resulta central destacar el hecho de que las formas de resistencia se pueden y se deben militar agresivamente. Una práctica de la no violencia agresiva no es, por lo tanto, una contradicción en los términos. Mahatma Gandhi subrayó que la *satyagraha* o «fuerza del alma», el nombre que dio a una práctica y a una política de la no violencia, es una fuerza no violenta que consiste en «una insistencia en la verdad […] que arma a los devotos de un poder inigualable». Para comprender esta fuerza o potencia no sirve hacer una mera reducción a la fuerza física. Al mismo tiempo, la «fuerza del alma» asume una encarnadura. La práctica de «relajar el cuerpo» ante el poder político es una postura pasiva y se considera que pertenece a la tradición de la resistencia pacífica; al mismo tiempo, es una manera deliberada de exponer el cuerpo al poder policial, de ingresar en el campo de la violencia y de ejercer una forma firme y personalizada de acción política. Exige sufrimiento, sí, pero a los fines de la transformación tanto de uno mismo como de la realidad social.

Tercero, la no violencia es un ideal que no siempre se puede honrar en la práctica. Eso en la medida en que quienes practican la resistencia no violenta ponen su cuerpo ante un poder externo, establecen contacto físico, proceso en el cual imponen una fuerza contra la fuerza. La no violencia no implica la falta de fuerza o la ausencia de agresión. Es, por así decirlo, una estilización ética de la personificación, llena de gestos y modos, de la no acción, de maneras de convertirse en un obstáculo, de usar la solidez del cuerpo y su campo como objeto propioceptivo para impedir que continúe el ejercicio de la violencia o desviarlo. Cuando, por ejemplo, unos cuerpos forman una barrera humana, podemos preguntarnos si lo que hacen es obstruir la fuerza o actuar como fuerza.(18) Aquí, una vez más, nos vemos obligados a pensar cuidadosamente en la dirección de la fuerza y a tratar de volver operativa la distinción entre fuerza física y violencia. A veces puede parecer que la obstrucción *es* violencia —después de todo, hablamos de obstrucción violenta— así que una pregunta que será importante considerar es si los actos corporales de resistencia implican que tengamos conciencia del punto de inflexión, el lugar donde la fuerza de la resistencia se puede convertir en el acto o la práctica violentos que den pie a una nueva injusticia. La posibilidad de esta ambigüedad no debería disuadirnos de valorar esta clase de práctica.

Cuarto, no existe práctica de la no violencia que no negocie las ambigüedades éticas y políticas fundamentales, lo cual significa que la «no violencia» no es un principio absoluto sino el nombre de una lucha en curso.

Si la no violencia parece una posición «débil», deberíamos preguntarnos: ¿qué se considera fuerza? ¿Con qué frecuencia vemos que la fuerza se equipara con el ejercicio de la violencia o la señal de una voluntad de emplear la violencia? Si en la no violencia hay una fuerza que surge de esta «debilidad» putativa, podría estar asociada al poder de los débiles, que incluye el poder social y político de instituir la existencia de aquellos que han sido anulados conceptualmente, conseguir la duelidad y la valoración de aquellos a los que se ha desechado por prescindibles e insistir en la posibilidad tanto del juicio como de la justicia dentro de los términos de los medios y la política pública contemporáneos, que usan un vocabulario desconcertante y en ocasiones bastante táctico para nombrar, y mal nombrar, la violencia.

Que las mismas autoridades estatales amenazadas por los esfuerzos del disenso y la crítica suelan etiquetarlos como «violentos» no es una razón para desconfiar del uso del lenguaje. Solo significa que tenemos que expandir y refinar el vocabulario político para pensar sobre la violencia y la resistencia a la violencia, tomando en cuenta de qué modo ese vocabulario se tergiversa y se utiliza para proteger a las autoridades violentas de la crítica y la oposición. Cuando se rotula como violenta la crítica de la violencia colonial continua (Palestina), cuando una petición de paz se reformula como un acto de guerra (Turquía), cuando las luchas por la igualdad y la libertad se interpretan como amenazas violentas contra la seguridad del Estado (Black Lives Matter) o cuando el «género» se presenta como un arsenal nuclear dirigido contra la familia (ideología antigénero), en esos casos estamos operando en el meollo de las formas de fantasmagoría políticamente relevantes. Para exponer la trampa y la estrategia de esas posiciones tenemos que estar en condiciones de rastrear los modos en que la violencia se reproduce a nivel de una lógica defensiva impregnada de paranoia y de odio.

La no violencia es menos una falta de acción que una afirmación física de las reivindicaciones de la vida, una afirmación viva, un reclamo que se hace con la palabra, los gestos y la acción, mediante redes, acampes y asambleas, con el fin de redefinir a las personas como dignas de valor, como potencialmente dignas de ser lloradas, precisamente en las condiciones en las cuales se las borra para que no se las vea o se las abandona a formas irreversibles de precariedad. Cuando las personas en condiciones de precariedad exponen su estatus de personas frente a esos poderes que amenazan su propia existencia, participan de una forma de persistencia que tiene el potencial de derrotar uno de los objetivos rectores del poder violento: considerar que aquellos que están en los márgenes son desechables, empujarlos más allá de esos márgenes hacia la zona del no ser, para usar la expresión de Fanon. Cuando los movimientos no violentos operan dentro de los ideales del igualitarismo radical, la misma reivindicación de una vida vivible cuya pérdida merece ser lamentada funciona como un ideal social rector, fundamental para una ética y una política de la no violencia que avance más allá del legado del individualismo. Es lo que abre una nueva reflexión sobre la libertad social, tal como la define en parte nuestra interdependencia constitutiva. Para

semejante lucha, se necesita de un imaginario igualitario que lidie con el potencial de destrucción de todos los vínculos vivos. En este sentido, la violencia contra el otro es violencia contra uno mismo, algo que se ve claramente cuando comprendemos que la violencia ataca la interdependencia que es, o debería ser, nuestro mundo social.

---

1. Ver «The Political Scope of Non-Violence», en Thomas Merton (ed.), *Gandhi: On Non-Violence*, Nueva York, New Directions, 1965, pp. 65-78.

2. Una perspectiva general de acciones no violentas se puede ver en Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, Boston, The Albert Einstein Institution, 2013.

3. Chandan Reddy, *Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State*, Durham, Duke University Press, 2011.

4. Las estadísticas sobre los homicidios «justificables» de afroestadounidenses cometidos por policías se pueden ver en «Black Lives Matter: Race, Policing, and Protests», Wellesley Research Guides, disponible en <libguides.wellesley.edu>.

5. Ver «Gezi Park Protests 2013: Overview», Universidad de Pennsylvania, disponible en <guides.library.upenn.edu>.

6. Ver «Academics for Peace», sitio oficial de Frontline Defenders, <frontlinedefenders.org>.

7. Para una discusión completa sobre la resistencia, incluidas sus formulaciones paradójicas, ver Howard Caygill, *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, Nueva York, Bloomsbury, 2013.

8. Elsa Dorlin, *Se défendre: Une philosophie de la violence*, París, La Découverte, 2017.

9. Judith Butler ha creado el concepto *grievability*, que define como el derecho de una persona a tener una vida cuya pérdida merece ser lamentada. Se ha decidido usar el neologismo *duelidad* con sus versiones *duelable* y *duelar* para expresar en español la acepción que la autora busca transmitir.

10. Elsa Dorlin, *op. cit.*

11. Ver Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Moscú, Progress Publishers, 1947; Étienne Balibar, «Reflections on Gewalt», en *Historical Materialism*, vol. 17, nº 1, 2009, pp. 99-125; Yves Winter, «Debating Violence on the Desert Island: Engels, Dühring and Robinson Crusoe», en *Contemporary Political Theory*, vol. 13, nº 4, 2014, pp. 318-338; Nick Hewlett, «Marx, Engels and the Ethics of Violence in Revolt», en *The European Legacy: Toward New Paradigms*, vol. 17, nº 7, 2012, pp. 882-898, y *Blood and Progress: Violence in Pursuit of Emancipation*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2016.

12. Para una perspectiva contrapuesta, ver Scott Crow (ed.), *Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense*, Oakland, PM Press, 2018.

13. Elsa Dorlin, *op. cit.*, pp. 41-64.

14. Walter Benjamin, «Critique of Violence», en *Walter Benjamin: Selected Writings*, Volumen 1: 1913-1926, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

15. Ver mi «Protest, Violent, Nonviolent», en *Public Books*, 13 de octubre de 2017, disponible en <publicbooks.org>.

16. Jacques Derrida, «Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"», en *Acts of Religion*, Nueva York, Routledge, 2010.

17. Ver la defensa de la no violencia que Mahatma Gandhi hizo de la *satyagraha* ante el Comité de Investigación de Disturbios en 1920, dos años antes de su encarcelamiento: «La *satyagraha* se diferencia de la resistencia pacífica como el Polo Norte del Polo Sur. La última se ha concebido como un arma de los débiles y no excluye el uso de la fuerza o la violencia con el objetivo de lograr un fin, mientras que la primera se concibe como un arma de los más fuertes y excluye el empleo de la violencia en cualquier forma o condición», en Mahatma Gandhi, *Selected Political Writings*, Indianápolis, Hackett Publishing, 1996, p. 6. Ver también Martin Luther King Jr., *La marcha hacia la libertad, la historia de Montgomery*, donde se describe la no violencia como un «método», «un arma» y un modo de «resistencia» que se basa en una fe perdurable en el futuro. King, influido por Gandhi, también se inspiró en *La desobediencia civil*, de Thoreau. Ver también Leela Fernandes, «Beyond Retribution: The Transformative Possibilities of Nonviolence», en *Transforming Feminist Practice*, San Francisco, Aunt Lute Press, 2003.

18. Ver Başak Ertür, «Barricades: Resources and Residues of Resistance», en Judith Butler, Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Durham, Duke University Press, 2016, pp. 97-121; ver también Banu Bargu, «The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing», en *Law, Culture, and the Humanities*, mayo de 2017, pp. 1-28.

Capítulo 1

La no violencia, la duelidad y la crítica del individualismo

Comencemos proponiendo que la no violencia se convierte en una cuestión ética dentro del campo de fuerza de la violencia misma. Tal vez se pueda describir mejor la no violencia como una práctica de resistencia que resulta posible, si no imperativa, precisamente en el momento en el que ejercer violencia parece más justificado y obvio. De este modo, se la puede entender como una práctica que no solo detiene un acto o un proceso de violencia, sino que exige una forma de acción sostenida, a veces ejercida agresivamente. Por lo tanto, sugeriré que no podemos pensar la no violencia simplemente como la ausencia de violencia o como el acto de refrenar el impulso de cometer violencia sino como un compromiso constante, incluso como una forma de reorientar la agresión con el objetivo de afirmar los ideales de igualdad y de libertad. Mi primera propuesta es que aquello que Einstein llamaba «pacifismo militante» debe repensarse como una no violencia agresiva.(19) Que la fuerza de la no violencia implicará repensar la relación entre agresión y violencia, dado que no son lo mismo. Mi segunda propuesta es que la no violencia carece de sentido sin un compromiso con la igualdad. La razón por la cual la no violencia exige este compromiso se entiende mejor si se considera que en este mundo algunas vidas claramente se valoran más que otras y que esta desigualdad implica que ciertas vidas se defienden con más tenacidad que otras. Afirmamos, por el contrario, que esas vidas son valiosas y, si es que van a perderse como consecuencia de la violencia, esa pérdida deberá ser registrada porque eso implica afirmar su valor. Es la manera en la que consideramos que su pérdida es digna de lamentarse.

Y, sin embargo, como bien sabemos, en este mundo, las vidas no se valoran de la misma manera y no siempre se presta atención a los reclamos contra las agresiones y el asesinato de los que son víctimas. Y una de las razones es que sus vidas no se consideran dignas de llorarse o de duelidad. Hay muchas razones para esto que incluyen el racismo, la xenofobia, la homofobia o la transfobia, la misoginia y el sistemático desprecio por los pobres y los desposeídos. Cotidianamente nos enteramos de la existencia de innumerables grupos de gente librada a la muerte, en países que han cerrado sus fronteras, en el mar Mediterráneo, en regiones del planeta en las que la pobreza y la falta de acceso al alimento y a la salud se han vuelto sobrecogedoras. Si queremos entender lo que significa hoy la no violencia en el mundo donde vivimos, debemos conocer las modalidades de la violencia a las que hay que oponerse, pero también debemos retomar un conjunto de cuestiones fundamentales que pertenecen a nuestro tiempo: ¿qué hace que una vida sea valiosa? ¿Qué es lo que determina la desigualdad a la hora de valorar diferentes vidas? ¿Y cómo podríamos comenzar a formular un imaginario igualitario que se integre a nuestra práctica de la no violencia, una práctica de la resistencia, a la vez vigilante y optimista?

En este capítulo me ocuparé del problema del individualismo con el objeto de fundamentar la importancia de los vínculos sociales y de la interdependencia para comprender cómo sería un enfoque no individualista de la igualdad. Y buscaré relacionar la idea de interdependencia con la no violencia. En el capítulo siguiente, comenzaré preguntándome cuáles son los aportes de la filosofía moral que sirven para desarrollar una práctica reflexiva de la no violencia. Y plantearé que existen fantasías socialmente imbuidas que se incorporan a nuestros razonamientos morales sobre la no violencia, de modo que no siempre podemos identificar los presupuestos demográficos que hacemos sobre las vidas que se consideran dignas de valorarse y aquellas que se consideran relativamente o en absoluto valiosas. Este segundo capítulo pasa de Immanuel Kant a Sigmund Freud y Melanie Klein. En el tercer capítulo, analizaré la ética y la política de la no violencia a la luz de las formas contemporáneas de racismo y política social; plantearé que Frantz Fanon nos ofrece un camino para entender las fantasías raciales que informan la dimensión ética de la biopolítica, y que la idea de Walter Benjamin de una técnica civil de resolución de conflictos siempre

abierta (*Technik ziviler Übereinkunft*) nos permite pensar acerca de la vida en y a través de las relaciones conflictivas, sin por eso llegar a un final violento. Con tal objetivo, plantearé que la agresión es un componente de los vínculos sociales basados en la interdependencia, pero el modo en que se configura la agresión es lo que hace la diferencia en dirección a una práctica que resista la violencia y que imagine un nuevo futuro de igualdad social. La imaginación —y aquello que es imaginable— resultará crucial para examinar este argumento, dado que en este momento estamos éticamente obligados y dispuestos a pensar más allá de lo que se plantea como los límites realistas de lo posible.

Algunos representantes de la historia del pensamiento político liberal nos pueden haber hecho creer que aparecemos en este mundo político y social desde un estado de naturaleza. Y que en ese estado de naturaleza ya somos individuos por alguna razón y que estamos en conflicto los unos contra los otros. No se nos hace comprender cómo fue que resultamos individuos ni se nos explica con precisión por qué es el conflicto la primera de nuestras relaciones pasionales en vez de la interdependencia o el afecto. La perspectiva hobbesiana, que ha sido la más influyente en conformar nuestra comprensión de los conflictos políticos, nos dice que un individuo desea lo que tiene el otro o que dos individuos reclaman el mismo territorio y pelean uno contra otro para lograr sus mezquinos objetivos y establecer su derecho personal a la propiedad, a la naturaleza y al dominio social. Por supuesto, el estado de naturaleza fue siempre una ficción, como lo admitía abiertamente Jean-Jacques Rousseau, pero fue siempre una ficción poderosa, un modo de imaginar que resultó posible bajo condiciones que Karl Marx llamó «economía política». Funciona de varias maneras, por ejemplo, nos provee de una condición contrafáctica para evaluar nuestra situación contemporánea y ofrece un punto de vista, del mismo modo que lo hace la ciencia ficción, desde el cual considerar la especificidad y la contingencia de la organización política actual del espacio y el tiempo, de las pasiones y los intereses.

Al escribir sobre Rousseau, el crítico literario Jean Starobinski opinaba que el estado de naturaleza ofrece un marco imaginario en el cual aparece un único individuo en escena: autosuficiente, sin dependencia alguna, saturado de amor por sí mismo y sin necesidad de alguien más.(20) De hecho, donde no hay otras personas de quien hablar, el problema de la

igualdad no existe pero en cuanto otro ser humano viviente aparece en la escena, emergen inmediatamente los conflictos y el problema de la igualdad. ¿Por qué sucede así?

Marx criticaba la parte de la hipótesis del estado de naturaleza que postula que el individuo es un elemento primordial. En sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, ridiculizaba, con gran ironía, la noción de que, en el inicio, los seres humanos, como Robinson Crusoe, estaban solos en una isla, se proveían su propio alimento, vivían sin depender de otros, sin sistemas de trabajo y sin la menor organización común de la vida económica y política. Marx escribe: «No nos pongamos en ese ficticio estado primordial como un economista político tratando de clarificar las cosas. Simplemente coloca la cuestión a una distancia gris, neblinosa… Procedemos a partir de un hecho concreto de economía política».(21) Marx pensaba que podía dejar de lado la ficción en favor de un hecho actual, pero eso no le impidió hacer uso de esas mismas ficciones para desarrollar su crítica de la economía política. No representan la realidad, pero, si sabemos cómo leer esas ficciones, ofrecen un comentario sobre la realidad actual que de otro modo no percibiríamos. Uno entra a la ficción para dilucidar su estructura, pero también para preguntar: ¿qué puede o no puede representarse aquí? ¿Qué se puede imaginar y a través de qué términos?

Por ejemplo, esa figura solitaria y autosuficiente de Robinson Crusoe era invariablemente un adulto y un hombre, la primera figura del «hombre natural», cuya autosuficiencia eventualmente quedaba interrumpida por las exigencias de la vida económica y social, pero no como una consecuencia de su condición natural. En realidad, cuando los otros entran en escena, comienza el conflicto o así se desarrolla la historia. Por lo tanto, en el comienzo (temporalmente considerado) los individuos persiguen sus intereses egoístas, chocan y pelean, pero el conflicto solo puede arbitrarse en medio de una sociabilidad regulada, dado que presumiblemente cada individuo, antes de entrar al contrato social, trata de alcanzar y satisfacer sus necesidades, sin considerar su efecto en los demás y sin ninguna expectativa de solución, sin que se resuelvan esos deseos en competencia y conflicto. Entonces, de acuerdo a esta ficción, el contrato surge, en principio y sobre todo, como un medio de solución de conflictos. Cada individuo debe refrenar sus deseos, poner límites a su capacidad de consumir, adquirir y actuar para vivir de acuerdo con las leyes comúnmente

vinculantes. Para Hobbes, esas leyes dan como resultado el «poder común» mediante el cual se restringe la naturaleza humana. El estado de naturaleza no era exactamente algo ideal y Hobbes no promovió un «regreso» a ese estado (como a veces hizo Rousseau), pues imaginaba que las vidas quedarían truncadas y el asesinato sería la norma si no había un gobierno común ni un conjunto de leyes imperativas para someter el carácter conflictivo de la naturaleza humana. Para él, el estado de naturaleza implicaba una guerra, pero no una guerra entre Estados o autoridades existentes. Más bien, era una guerra llevada a cabo entre un individuo soberano contra otro —una guerra, podríamos agregar, de individuos que se consideran a sí mismos como soberanos—. Pues no queda claro si la soberanía correspondía a un individuo concebido como separado del Estado, que transfería su propia soberanía al Estado, o si el Estado ya estaba funcionando como el horizonte implícito de este imaginario. El concepto político-teológico de soberanía precede y condiciona la atribución o la suspensión del estatus soberano al individuo, es decir que genera, a través de este otorgamiento, la figura del sujeto soberano.

Aclaremos: el estado de naturaleza difiere en Locke, Rousseau y Hobbes, e incluso en el *Leviatán* pueden considerarse al menos cinco versiones.(22) El estado de naturaleza puede postular un tiempo previo a la sociedad; puede pretender describir a sociedades extranjeras a las que se supone premodernas; puede ofrecer una psicología política que dé cuenta del conflicto civil, puede describir la dinámica del poder político en la Europa del siglo XVIII. No trato de hacer una reseña académica, pero quiero analizar el modo en que el estado de naturaleza dio pie a cierta forma de imaginar, cuando no una fantasía o lo que Rousseau llamó «una pura ficción», entonces algo que está centralmente relacionado con los conflictos violentos y su resolución.(23) De ese modo, podemos preguntarnos: ¿bajo qué condiciones históricas aparecen esas ficciones o fantasías? Fueron posibles y resultaron convincentes en el marco de una condición de conflicto social o como consecuencia de su historia; tal vez representan el sueño de poder escapar del sufrimiento asociado a la organización capitalista del trabajo o funcionan como una justificación de esa misma organización; esas imaginaciones articulan y comentan los argumentos para el fortalecimiento del poder del Estado y sus instrumentos violentos para cultivar o contener la voluntad popular; emergen en nuestra comprensión

del populismo, la condición en la que se presume que la voluntad popular adopta una forma desatada o es una rebelión contra las estructuras establecidas; encubren y reproducen formas de dominación y de explotación que enfrentan a las clases y a los grupos religiosos o raciales unos contra otros, como si el «tribalismo» fuera una condición primitiva y natural que se sacudiría y explotaría si los Estados fracasaran en ejercer sus poderes de coacción, es decir, si no lograran imponer su propia violencia, incluida la violencia legal.

A lo largo de este texto, distinguiremos entre «fantasía», comprendida como un deseo consciente que puede ser individual o compartido, y *phantasy*, que tiene una dimensión inconsciente y suele operar de acuerdo con una sintaxis que requiere interpretación. Las ensoñaciones pueden superar la frontera entre lo consciente y lo inconsciente, pero las *phantasy*, tal como las determinó primero Susan Isaacs (1948) y elaboró luego Melanie Klein, tienden a incluir un complejo conjunto de relaciones inconscientes con los objetos. La fantasía inconsciente es una de las bases del concepto lacaniano de imaginario, que se refiere a las tendencias inconscientes que toman forma de imágenes y que nos desvían en diferentes direcciones y contra las cuales se erigen las defensas narcisistas. En Laplanche, la fantasía se define de otro modo y de dos diferentes maneras: primero, como una «escena imaginaria en la cual el sujeto es un protagonista, que representa el cumplimiento de un deseo (en última instancia, un deseo inconsciente) de una manera que resulta distorsionada en mayor o menor medida por procesos defensivos».(24) En segundo lugar, en su análisis de «Fantasme» deja en claro que no está enfrentando una concepción de imaginación y otra de realidad, sino que se trata de una modalidad de estructuración psíquica por la cual la propia realidad invariablemente se interpreta. Así, propone una reformulación de la doctrina psicoanalítica con la idea de una «fantasía originaria» (lo que Freud llamaba *Urphantasien*) que estructura modos de percibir y opera según sus propias reglas sintácticas. Así, la fantasía originaria adquiere su forma en una escena con múltiples actores dispuestos por vectores de deseo y de agresión. Esta última noción nos permite considerar qué sucede en el «estado de naturaleza» considerado no solo como una ficción o una fantasía consciente, sino como una escena fantasmática estructurada por múltiples determinaciones ocluidas. En lo que sigue, busco reservar «fantasía» para la

mayoría de las escenas de violencia y de defensa que considere, pero en relación con Melanie Klein, para quien el término «fantasía» mantiene una distintiva dimensión inconsciente, uso los términos «fantasmático» y «fantasmagórico» para considerar el juego de fantasías inconscientes y conscientes socialmente compartidas o comunicables que toman la forma de una escena, pero que no por eso presuponen un inconsciente colectivo.

Si entendemos el estado de naturaleza como una ficción o más bien como una fantasía (que no son lo mismo, como veremos más adelante), entonces ¿qué conjunto de deseos representa o articula? Sugiero que esos deseos no pertenecen simplemente al individuo ni a una vida psíquica autónoma, sino que mantienen una relación conflictiva con la condición social y económica a la que se refiere. Esta relación puede funcionar como una imagen invertida, un comentario crítico, una justificación o incluso como una dura crítica. Lo que está postulado como un origen o como una condición originaria se imagina retrospectivamente y, por lo tanto, se plantea como el resultado de una secuencia que comienza en un mundo ya constituido socialmente. Y, sin embargo, hay un anhelo de postular una fundación, un origen imaginario como una manera de dar cuenta de este mundo o tal vez para escapar de los sufrimientos y la alienación que produce. Esta forma de pensamiento puede guiarnos fácilmente por el sendero del psicoanálisis si hemos de tomar seriamente la idea de que las *formas inconscientes de la fantasía* funcionan como una *fundación* para la vida psíquica humana en relación con el mundo social. Esto puede muy bien ser cierto. Sin embargo, mi deseo no es reemplazar la fantasía por la realidad, sino entender cómo leer esa fantasía como una forma de alcanzar perspectivas claves en la estructura y la dinámica de las organizaciones de poder y violencia históricamente constituidas, tal como se vinculan con la vida y la muerte. En realidad, por mí misma no sería capaz de ofrecer una respuesta crítica a esta noción de un «hombre sin necesidades» en el origen de la vida social sin esbozar una conjetura propia, que no comienza conmigo pero que me llevaría a sus conclusiones, en una forma de articulación como si fuera la sintaxis de lo social a través de un imaginario diferente.

Otro aspecto aún más destacable de esta fantasía del estado de naturaleza que suele invocarse como una «fundación» es que, en el origen, aparentemente hay un hombre y es adulto, es dueño de sí mismo y es

autosuficiente. Así que registremos que esta historia no comienza en el origen, sino en medio de una historia cuyo momento de apertura *no* va a ser contado. Es decir que el momento que marca el inicio, el género, por ejemplo, ya ha quedado definido. Se ha separado la independencia de la dependencia y se ha determinado lo masculino y lo femenino, en parte, por esta distribución de dependencias. La figura primaria y fundadora es masculina, lo que no resulta sorprendente: la masculinidad se define por su falta de dependencia (y esto no es exactamente novedoso, pero de alguna manera sigue siendo sorprendente). Pero lo que parece interesante tanto para Marx como para Hobbes es que desde el inicio el hombre es un adulto.

En otras palabras, se postula que el individuo que se nos presenta como el primer momento de lo humano —la aparición del humano en el mundo— no ha sido nunca niño, como si nunca se lo hubiera cuidado, nunca hubiera dependido de padres, de relaciones cercanas o de instituciones sociales para sobrevivir, crecer y (presumiblemente) aprender. Ya se ha elegido el género de ese individuo, pero no por una asignación social; porque es un *individuo* —y en esta escena la forma social del individuo es masculina— es que es un hombre. Así que, si pretendemos entender esta fantasía, debemos preguntarnos qué versión de lo humano y qué versión del género representa y que oclusiones son necesarias para que esa representación funcione. La dependencia se eliminó del retrato del hombre originario; de algún modo, y desde el comienzo, está siempre dispuesto y capacitado, nunca ha sido mantenido o apoyado por los demás, ni llevado en otro cuerpo para nacer, ni alimentado cuando no estaba en condiciones de alimentarse por sí mismo, nunca fue arropado por alguien con una cobija los días de frío.(25) Saltó, dichoso, desde las imaginaciones de los teóricos liberales como un adulto pleno, sin relaciones, pero provisto de ira y de deseo, a veces dueño de una felicidad o autosuficiencia que dependía de un mundo natural previamente vaciado de otra gente. ¿Debemos entonces aceptar que ha ocurrido una aniquilación antes de la escena narrada, que una aniquilación inaugura la escena: cualquier otro se excluye, se niega, y eso desde el mismo comienzo? ¿Es esto tal vez una violencia inaugural? No es una *tabula rasa* sino una *pizarra borrada*. Pero es también la prehistoria del llamado estado de naturaleza. Dado que se supone que el estado de naturaleza es, en una de sus variantes más influyentes, una prehistoria social y económica, la aniquilación de la alteridad constituye la prehistoria de esa prehistoria, lo

que sugiere que no solo estamos elaborando una fantasía, sino adjudicando una historia a esa misma fantasía —podemos decir, un crimen que no deja huellas—.

El contrato social, como han afirmado muchas teóricas feministas, es ya un *contrato sexual*.(26) Pero, incluso antes de que la mujer entre al cuadro, solo existe ese hombre individual. Hay una mujer en algún lado de la escena, pero no adquiere la forma de una representación. Ni siquiera podemos lamentar la ausencia de representación de la mujer en la escena pues es irrepresentable. Ha tenido lugar algún tipo de expulsión y en ese espacio vacío se erige el hombre adulto. Se supone que deseará a las mujeres en el curso de la vida, pero incluso esta postulada heterosexualidad está libre de toda dependencia y permanece en una deliberada amnesia respecto de su formación. Se entiende que va a toparse primero con los otros de un modo conflictivo.

¿Por qué preocuparse por esta influyente escena fantasmática de la teoría política? Después de todo, mi tema es la ética y la política de la no violencia. En verdad no estoy dispuesta a argumentar contra el carácter primario de las relaciones conflictivas. Es más, voy a insistir en que el conflicto es una parte potencial de todo vínculo social y que Hobbes no está completamente equivocado. En realidad, Freud recoge una tesis hobbesiana cuando analiza el mandato bíblico de honrar al prójimo y no abalanzarse sobre su mujer; ¿por qué —pregunta Freud— no asumimos que la enemistad y la hostilidad son más importantes que el amor? Mi tesis, a la que llegaré un poco más adelante, es que si la no violencia tiene sentido como posición ética y política, no puede simplemente reprimir la agresión o ignorar su realidad; en realidad, la no violencia aparece como un concepto pleno de sentido precisamente cuando la destrucción es más probable o un acontecimiento más próximo. Cuando la destrucción se convierte en el verdadero objeto del deseo, pero sin embargo se controla, ¿en qué se basa ese control, esa imposición de un límite y un desplazamiento? ¿De dónde proviene ese control que permite que nos apoderemos de él y lo podamos sostener? Alguien podría decir que el control es siempre una forma de autocontrol, que es el superyó el que controla la exteriorización de la agresión y «superyó» es el nombre de que disponemos para el proceso de absorción de la agresión en la arquitectura de la psiquis. La economía del superyó es un moralismo a través del cual la agresión se desata sobre sí

misma en un intensificado punto muerto que pesa sobre la vida psíquica que soporta esta estructura recursiva de autonegación. Denuncia la violencia y esta denuncia se convierte en una nueva forma de violencia en el rumbo de las cosas. Algunos podrían decir que este control de la violencia solo puede ser aplicado desde afuera, por ley, por el Gobierno, incluso por la policía, que es la perspectiva más propiamente hobbesiana. Desde este punto de vista, el poder coercitivo del Estado es necesario para contener la ira potencialmente asesina de los sujetos que viven sin reglas. Otros sostienen que existe una región calma o pacífica en el espíritu y que debemos cultivar la capacidad para que esté siempre allí, sometiendo a la agresividad y la destructividad a través de prácticas o rituales éticos o religiosos. Pero, como he señalado, Einstein abogaba por el «pacifismo militante» y probablemente hoy podamos hablar nosotros mismos de una forma agresiva de no violencia. Para que se comprenda esto, sugiero que pensemos primero en una ética de la no violencia que presuponga formas de dependencia e interdependencia, que son inmanejables o se han convertido en fuente de conflictos y agresiones. Segundo, propongo que pensemos cómo se relaciona nuestra comprensión de la igualdad con la ética y la política de la no violencia. Para que esa conexión tenga sentido, deberemos aceptar, en nuestra idea de la igualdad política, la igual duelidad de las vidas. Pues solo el abandono de un individualismo supuesto nos permitirá comprender la posibilidad de una no violencia agresiva que surja en medio del conflicto, que esté arraigada en el propio campo de fuerza de la violencia. Esto significa que esa igualdad no es simplemente la igualdad de los individuos entre sí, sino un concepto que, en principio, se vuelve pensable una vez que se incorpora una crítica del individualismo.

Dependencia y obligación

Intentemos, entonces, un relato diferente. Comienza de esta manera: todo individuo aparece en el curso del proceso de individuación. Nadie nace como individuo; si alguien se convierte en individuo a lo largo del tiempo, ella o él no escapan a la condición fundamental de dependencia en el curso de ese proceso. No se puede escapar a esa condición a través del tiempo.

Todos nacimos, al margen de nuestras perspectivas políticas actuales, en una condición de radical dependencia. Cuando, ya adultos, reflexionamos sobre esa condición, tal vez nos sintamos algo molestos o alarmados, incluso puede que alejemos ese pensamiento de nuestra mente. Tal vez alguien con un fuerte sentido de autosuficiencia individual llegaría incluso a ofenderse por el hecho de que hubo un momento en el que no se pudo alimentar ni mantenerse por sí mismo. Sin embargo, quiero proponer que nadie realmente se mantiene por sí mismo, hablando estrictamente, nadie se alimenta por sí mismo. Estudios sobre discapacidad nos han demostrado que para andar por la calle debe existir un pavimento que nos permita el movimiento, especialmente si uno se mueve con una silla de ruedas o alguna otra ayuda.(27) Pero el pavimento también es un instrumento de ayuda, como los semáforos y los cordones de la vereda. No son solo las personas discapacitadas quienes requieren ayuda para moverse, para alimentarse o incluso para respirar. Todas esas capacidades humanas básicas requieren ayuda de una u otra manera. Nadie se mueve, respira o encuentra alimento sin la ayuda de un mundo que provee un ambiente construido para andar, que prepara y distribuye alimentos de manera que lleguen a nuestra boca, un mundo que aporta el contexto que hace posible la existencia de un aire de calidad para que respiremos.

Se puede definir la dependencia en parte como una confianza en las estructuras materiales y sociales y en el contexto, pues este último también hace posible la vida. Pero más allá de nuestras discusiones con el psicoanálisis —y qué es el psicoanálisis si no una teoría y una práctica con las que la gente discute—, tal vez podamos decir que no superamos la dependencia de la infancia al volvernos adultos. Esto no significa que el adulto sea dependiente de la misma manera que el niño, sino que nos hemos transformado en criaturas que constantemente imaginan una autosuficiencia, solo para descubrir que esa imagen se va socavando a lo largo de la vida. Esta es, por supuesto, la posición de Lacan, articulada más célebremente por el estadio del espejo: el niño exultante que cree que se para por sus propios medios mientras se ve en el espejo y, sin embargo, al mirarlo nos damos cuenta de que la madre o algún invisible objeto-sostén (*trotte-bébé*) lo sostiene ante el espejo mientras goza de su radical autosuficiencia.(28) Tal vez podamos decir que los conceptos fundantes del individualismo liberal son una especie de estadio del espejo que ocurre en

un imaginario de esta naturaleza. ¿Qué apoyo, qué dependencia debe negar la fantasía de la autosuficiencia para que la historia comience con una masculinidad adulta fuera del tiempo?

La implicancia de esta escena, por supuesto, es que parecería que la masculinidad se identifica con una autosuficiencia fantasmática, mientras que la femineidad queda identificada con el apoyo que suministra, un apoyo habitualmente negado. Esta escena y este relato nos atan a una economía de las relaciones de género que nos ayuda poco. La heterosexualidad se convierte en el presunto marco y se deriva de la teoría de madre e hijo que no es sino una manera de imaginar las relaciones de mantenimiento del niño. La estructura genérica de la familia se da por hecho incluyendo, por supuesto, el ocultamiento de las tareas de cuidado de la madre y la completa ausencia del padre. Y si aceptamos todo esto como la estructura simbólica de las cosas en vez de meramente como un imaginario específico, aceptamos también la operación de una ley que solo puede cambiarse de un modo creciente y a lo largo de mucho tiempo. La teoría que describe esta fantasía, esta asimetría y esta división del trabajo por géneros puede terminar reproduciendo y validando sus términos, a menos que nos proponga otra salida, a menos que se pregunte por la escena previa o lo que queda fuera de la escena, el momento, por así decirlo, antes del comienzo.

Pasemos de la dependencia a la independencia y preguntemos cómo afecta a nuestra comprensión de la vulnerabilidad, del conflicto, de la adultez, de la sociabilidad, de la violencia y de la política. Hago esta pregunta porque tanto en lo político como en lo económico se niegan los hechos de la interdependencia global. O se abusa de ellos. Por supuesto, las publicidades de las corporaciones celebran la existencia de un mundo globalizado, pero esa idea de expansión corporativa solo abarca un aspecto de la globalización. La soberanía nacional puede estar declinando, pero aparece un nuevo nacionalismo en escena. Así, una de las razones por las que resulta tan difícil convencer a gobiernos como los que formaban parte de la Unión Soviética de que el calentamiento global es una verdadera amenaza al futuro de la vida en el planeta es que sus derechos a expandir producciones y mercados, a explotar los recursos naturales, a beneficiarse, permanecen centrados en el aumento de la riqueza y el poder nacionales. Tal vez no conciben la posibilidad de que aquello que hacen afecte a todas las regiones del planeta y que lo que ocurre en todas las regiones del planeta

afecte la posibilidad misma de continuar viviendo en un ambiente sustentable del cual todos dependemos.(29) O tal vez saben que están en medio de una actividad globalmente destructiva y eso también les parece un derecho, un poder, una prerrogativa que no debe ser cuestionada por nadie ni por nada.

La idea de obligaciones globales que valen para todos los habitantes del mundo, humanos y animales, está muy alejada de la consagración neoliberal del individualismo y, sin embargo, se la suele descartar por ingenua. Así que estoy apelando a mi valentía para exponer mi ingenuidad, mi fantasía, mi contrafantasía si prefieren. Alguna gente pregunta en tono más o menos incrédulo: «¿Cómo puedo creer en obligaciones globales? Es sin dudas ingenuo». Pero cuando les pregunto si quisieran vivir en un mundo en el que nadie abogara por obligaciones globales, suelen decir que no. Sostengo que solo aceptando la interdependencia se hace posible formular obligaciones globales, incluyendo en ellas a los migrantes, en estado de permanente nomadía, aquellos que viven en situación precaria o incluso aquellos que son víctimas de ocupaciones y de guerra; aquellos que están sujetos a un racismo institucional y sistemático; esos indígenas cuya muerte y desaparición nunca llegan a ser de conocimiento público; las mujeres sujetas a violencia doméstica y pública y acoso en el lugar de trabajo; las personas de géneros no convencionales que están expuestas a ataques, incluyendo la cárcel y la muerte. También quiero proponer que una nueva idea de igualdad solo puede surgir al concebir más firmemente la interdependencia, una concepción que se despliegue en prácticas e instituciones, en nuevas formas de vida cívica y política. Aunque parezca extraño, la igualdad concebida de esta manera nos obliga a repensar qué entendemos por igualdad entre individuos. Por supuesto, es correcto que una persona sea tratada como alguien igual a otro (estoy totalmente a favor de la ley de no discriminación; no se me malentienda). Pero esta formulación, por más importante que sea, no nos dice en virtud de qué conjunto de relaciones sociales y políticas resulta pensable la igualdad. Toma a las personas individuales como la unidad de análisis y luego establece una comparación. Cuando la igualdad se comprende como un derecho individual (tal como sucede con el derecho a un tratamiento igualitario), queda separada de las obligaciones sociales que nos debemos unos a otros. Formular la igualdad sobre la base de las relaciones que

definen nuestra duradera experiencia social, que nos definen como criaturas sociales, es hacer un reclamo social, no un reclamo colectivo a la sociedad, sino un reclamo a lo social como marco dentro del cual se moldean y adquieren sentido nuestras concepciones de igualdad, libertad y justicia. Cualquiera sea el reclamo de igualdad que formulemos, surge de la relación entre las personas, en nombre de esas relaciones y de esos vínculos, pero no como representaciones de un sujeto individual.(30) Así, la igualdad es un aspecto de las relaciones sociales que depende para su articulación de una creciente y aceptada interdependencia, que permite salir del cuerpo como una «unidad» para entender los propios límites como predicamentos sociales y relacionales, que incluyen fuentes de placer, susceptibilidad a la violencia, sensibilidad ante el calor y el frío, deseos descontrolados de alimento, sociabilidad y sexualidad.

En otro lugar he planteado que la «vulnerabilidad» no debe considerarse un estado subjetivo, sino un aspecto de nuestras compartidas vidas interdependientes.(31) Nunca somos simplemente vulnerables sino que somos vulnerables a una situación, una persona, una estructura social, algo en lo que confiamos y en relación con lo cual quedamos expuestos. Ser dependiente implica vulnerabilidad: uno es vulnerable a la estructura social de la que depende así que, si la estructura fracasa, uno queda expuesto a una situación precaria. Si esto es así, no hablamos de mi vulnerabilidad o de la tuya, sino de un aspecto de la relación que nos vincula con otro y con las estructuras e instituciones de las que dependemos para la continuidad de la vida. La vulnerabilidad no es exactamente lo mismo que la dependencia. Dependo de alguien, de algo, de cierta condición para seguir vivo. Pero cuando esa persona desaparece, ese objeto se aleja o fracasa esa institución social, resulto vulnerable a quedar desposeído, abandonado o expuesto a situaciones que pueden resultar invivibles. La comprensión relacional de la vulnerabilidad muestra que no estamos en absoluto separados de las condiciones que hacen que nuestra vida sea posible o imposible. En otras palabras, dado que no podemos existir liberados de esas condiciones, nunca estamos completamente individualizados.

Una consecuencia de esta perspectiva es que las obligaciones que nos vinculan a unos con otros nacen de la condición de interdependencia que hace posibles nuestras vidas, pero que puede servir también para la opresión y la violencia. La misma organización política de la vida requiere que la

interdependencia —y la igualdad que implica— sea aceptada por la política, las instituciones, la sociedad civil y el gobierno. Si aceptamos la propuesta de que hay o debería haber obligaciones globales —es decir, obligaciones que son globalmente compartidas y deben considerarse vinculantes—, no pueden ser reducidas a las obligaciones que los Estados nación tienen unos con otros. Deben ser posnacionales en esencia, atravesar fronteras y navegar sus límites, dado que las poblaciones en la frontera o que cruzan las fronteras (gente sin patria, refugiados) están incluidas en la amplia red de interrelaciones implicadas en las obligaciones globales.

He venido planteando que la tarea, tal como la concibo, no es superar la dependencia con el objetivo de alcanzar la autosuficiencia, sino aceptar la interdependencia como una condición de la igualdad. Esta afirmación se encuentra con un inmediato e importante desafío. Después de todo, hay formas de poder colonial que buscan establecer la así llamada «dependencia» del colonizado y esta clase de argumentos trata de hacer de la dependencia un aspecto patológico esencial de las poblaciones colonizadas.(32) Ese despliegue de la dependencia define tanto al racismo como al colonialismo; identifica la causa de la subordinación de un grupo como un rasgo psicosocial del propio grupo. Por lo tanto, el colonizador, como expresa el novelista y ensayista francotunecino Albert Memmi, se personifica a sí mismo como el adulto de la escena, aquel que puede librar a la población colonizada de su dependencia «infantil» y llevarla a una luminosa adultez.(33) Encontramos esta figura del colonizado como un niño que requiere de tutela en el famoso ensayo «¿Qué es el iluminismo?» de Kant. Pero la verdad es que el colonizador depende del colonizado, pues cuando el colonizado rechaza seguir subordinado, el colonizador ve amenazada la continuidad del poder colonial. Por un lado, está bien superar la dependencia si uno ha quedado en un lugar dependiente dentro de una estructura colonial, en un Estado injusto o en un matrimonio abusivo. Romper con esas formas de sujeción es parte del proceso emancipador, del reclamo por igualdad y libertad. Pero, entonces, ¿qué versión de la igualdad estamos aceptando? ¿Y qué versión de la libertad? Si rompemos los lazos de la dependencia en un esfuerzo por superar la sujeción y la explotación, ¿eso significa que ahora valoramos la independencia? Sí, así es. Pero, si esa independencia está modelada sobre el dominio y de ese modo resulta una manera de romper lazos con esas formas de interdependencia que

valoramos, ¿qué sigue después? Si la independencia nos regresa a la soberanía del individuo o del Estado de tal forma que se vuelven impensables los acuerdos de convivencia postsoberanía, hemos regresado a una versión de la autosuficiencia que augura conflictos interminables. Después de todo, es solo desde una renovada y revaluada noción de interdependencia entre regiones y hemisferios que podemos pensar las amenazas al medioambiente, el problema de la miseria global, el racismo sistemático, la condición de la gente sin patria cuya migración es una responsabilidad común y global, pues la mayoría proviene de sociedades que estuvieron bajo el poder colonial. Y que podemos comenzar a formular una nueva visión de la solidaridad y de la no violencia.

A lo largo de este libro, me moveré entre una idea psicoanalítica y social de la interdependencia para establecer las bases para la práctica de la no violencia dentro de un nuevo imaginario igualitario. Estos niveles de análisis deben reunirse sin suponer que el marco psicoanalítico es un modelo para todas las relaciones sociales. Sin embargo, la crítica de la psicología del yo permite dar un significado social al psicoanálisis que lo vincula con una concepción más amplia de las condiciones del sustento y persistencia —cuestiones centrales para cualquier concepción de lo biopolítico—. Mi contratesis a la hipótesis del estado de naturaleza es que nadie puede mantenerse por sí mismo. El cuerpo no es, y nunca fue, una especie de ser automantenido, lo que es solo una razón por la cual la metafísica de la sustancia —que concibe al cuerpo como un ser extenso con límites discretos— jamás fue un marco particularmente adecuado para comprender lo que es un cuerpo; el cuerpo es algo que se entrega a los otros para persistir; se entrega a otro conjunto de manos antes de que uno mismo pueda usarlo. ¿Dispone la metafísica de un modo de conceptualizar esta paradoja vital? Por más interpersonal que pueda sonar esta relación, también está organizada socialmente en un sentido más amplio, ya que apunta a la organización social de la vida. Todos comenzamos siendo entregados —una situación a un tiempo pasiva y vivificante—. Es lo que sucede cuando nace un niño: alguien lo entrega a otra persona. Desde el comienzo somos manejados contra nuestra voluntad, en parte porque la voluntad está en proceso de formación. Incluso el niño Edipo fue entregado al pastor que debía arrojarlo contra la ladera para que muriese. Ese fue un acto casi fatal, dado que su madre lo entregó a alguien encargado de darle

muerte. Ser entregado contra la propia voluntad no es siempre una bella escena. El niño es entregado por alguien a alguien más, y se supone convencionalmente que el cuidador lo recibe para cuidarlo —entregado de una forma que puede no comprenderse como un acto de la voluntad o de una elección—. El cuidado no siempre es consensuado ni asume la forma de un contrato: puede ser una forma de ser afectado, una y otra vez, por las demandas de una criatura llorosa y hambrienta. Pero hay aquí un reclamo más amplio que no se basa en ningún relato particular acerca de la organización social de la maternidad y el cuidado. Nuestra persistente dependencia de las formas sociales y económicas para mantener la vida no es algo provisorio: no es una dependencia que se convierte en independencia con el tiempo. Cuando no hay nada de qué depender, cuando las estructuras sociales fracasan o se eliminan, la vida misma se debilita o se pierde: la vida se vuelve algo precario. Esa permanente condición puede volverse más cruel para los niños y los ancianos o para aquellos que tienen problemas físicos, pero todos nosotros estamos sujetos a esta condición.

¿Qué significa «ser entregado»? ¿Implica que somos también aquellos a quien alguien nos será entregado? ¿Somos los entregados y aquellos a quienes los otros son entregados lo mismo, una especie de asimetría que es, sin embargo, una reciprocidad cuando se la considera una relación social? Cuando el mundo nos falla, cuando quedamos fuera del mundo en el sentido social, el cuerpo sufre y muestra su precariedad; este modo de mostrar precariedad es en sí mismo o carga una demanda política e incluso la expresión de una indignación. Ser un cuerpo expuesto diferentemente al daño o a la muerte es precisamente exhibir una forma de precariedad, pero también sufrir una forma de desigualdad que es injusta. Así, la situación de muchas poblaciones que están progresivamente sujetas a una precariedad invivible nos plantea la cuestión de las obligaciones globales. Si preguntamos por qué alguno de nosotros debe ocuparse de quienes sufren a distancia, no se encontrará la respuesta en justificaciones paternalistas, sino en el hecho de que compartimos el mundo y mantenemos relaciones de interdependencia. Nuestros destinos están, como siempre estuvieron, entregados unos a otros.

Así, nos hemos alejado mucho de la figura de Robinson Crusoe con la que comenzamos. Porque el sujeto corporizado está definido, por el contrario, por su falta de autosuficiencia. Y esto también nos da un indicio

de cómo figuran en esta escena la nostalgia, el deseo, la ira y la angustia, especialmente bajo condiciones en las que la exposición resulta insoportable o la dependencia se vuelve inmanejable. Sufrir esas condiciones puede llevar a una comprensible furia. Bajo esas condiciones, ¿la interdependencia se transforma en una escena de agresión, conflicto y violencia? ¿Cómo entender el potencial destructivo de este vínculo social?

Violencia y no violencia

Filósofos morales y teólogos se han preguntado: ¿en qué se basan los planteos de que el asesinato está mal y qué justifica su interdicción? La forma más frecuente de manejarse con esta cuestión es preguntar si esa interdicción, mandamiento o prohibición es absoluto; si tiene un estatus teológico o convencional; si es un asunto legal o de moral. Se suele acompañar con otra pregunta: si no hay excepciones de buena fe a esa interdicción, casos en los que herir o incluso matar está justificado. Entonces el debate tiende a derivar a qué excepciones, si es que hay alguna, existen y qué indican sobre el carácter poco menos que absoluto de esa interdicción. La autodefensa suele aparecer en este punto. La excepción a la regla es importante, tal vez más que la regla en sí. Por ejemplo, si existen excepciones a la prohibición de matar —y siempre existen esas excepciones —, esto sugiere que la prohibición de matar no es absoluta. Es una prohibición que, en ciertas ocasiones, no logra afirmarse a sí misma, retrocede o se suspende si su propio poder se restringe.

«Autodefensa» es un término altamente ambiguo, como podemos ver en modos militares de política exterior que justifican todo ataque como autodefensa, y en la ley estadounidense contemporánea que toma recaudos ante asesinatos preventivos. Puede extenderse —y en la práctica lo hace— a la defensa de seres queridos, niños, animales u otros a los que se considera cercanos a nosotros, relaciones que forman parte del sentido más amplio del yo. Por lo tanto, tiene sentido preguntarse qué es lo que define y limita esas relaciones, qué elabora el concepto de yo para incluir a grupos de otros de esta manera y por qué se los entiende como parientes cercanos o como aquellos relacionados por lazos conyugales. Una distinción arbitraria y

bastante dudosa aparece entre los que son cercanos —en nombre de los cuales uno puede cometer violencia, incluso asesinato— y aquellos que están a distancia nuestra —en cuyo nombre, en cuya defensa, uno puede no matar—. Así, ¿qué y quién forma parte del yo que somos y qué relaciones a ser defendidas están incluidas bajo el rótulo de «yo»? ¿Estamos más obligados éticamente a defender las vidas de aquellos más cercanos a nosotros que las de aquellos que se consideran lejanos, tanto en sentido geográfico como económico y cultural?

Si me defiendo y defiendo a aquellos que considero parte de mi ser (o lo suficientemente próximos), entonces ese yo que soy es relacional, de acuerdo, pero esas relaciones a las que considero pertenecientes a la región del ser están limitadas a aquellos que están próximos y que tienen que ver conmigo. Se justifica el uso de la violencia para defender a aquellos que pertenecen a la región o al régimen del yo. Por lo tanto, algún grupo queda cubierto por mi reclamo expandido de autodefensa y se considera merecedor de una protección violenta contra la violencia; es decir, una violencia contra otros para que no se nos cause a nosotros. En la excepción reaparece la interdicción de matar. La interdicción se impone ahora a otro grupo, aquel que no forma parte de mi región del yo, para que no cometa actos de violencia. Y en ausencia de esa interdicción operativa, yo o nosotros tenemos, aparentemente, una justificación para matar.

Luego, cuando llegamos al punto en el que uno o el grupo de uno defiende violentamente lo que considera que es su «yo» de la violencia, no solo se produce una amplia y consecuente excepción hecha a la interdicción de la violencia, sino que la distinción comienza a colapsar entre la fuerza de la interdicción y la violencia interdicta. La excepción a la interdicción nos lleva a una situación de *guerra*, en la que siempre es correcto defender violentamente a uno y a los propios y en nombre de la autodefensa, pero ciertamente no para defender a todo el conjunto de aquellos que no pertenecen a nuestro yo. Y esto significa que siempre existirán aquellos cuyas vidas no defenderé y que siempre habrá quienes busquen causar violencia a aquellos cuyas vidas están intrincadamente ligadas a mí, que forman parte de mi región extendida del yo, que podría incluir a aquellos en quienes reconozco un ascendente ético sobre mí. En esos momentos, la interdicción contra la violencia vuelve a probar ser menos que absoluta. Y la excepción a la interdicción se convierte en un potencial estado de guerra

o en un estado que funciona con esa lógica. Si uno ha de matar por esa o aquella persona próxima o asociada, ¿qué es lo que finalmente distingue a lo próximo de lo no próximo y bajo qué condiciones puede considerarse que esa distinción es éticamente justificable? Por supuesto, los derechos humanos internacionales intervencionistas, incluidos aquellos a los que llamamos «halcones liberales» en los Estados Unidos, sostendrán que lo que sigue es que nosotros, especialmente el primer mundo, siempre debemos estar dispuestos a entrar en guerra a favor de alguien. Pero mi posición es decididamente diferente. Las excepciones a las normas de la no violencia comienzan efectivamente a elaborar identificaciones grupales, incluido el nacionalismo, que terminan en una cierta lógica bélica. Sería así: deseo defender a aquellos que son como yo o a los que se puede considerar parte de mi generalizado régimen del yo, pero no defender a quienes no son como yo, lo que se transforma rápidamente en el planteo: defenderé solo a los que son como yo, o reconocibles por mí, pero los defenderé *contra* aquellos que no son reconocibles para mí y que no parecen tener lazos de pertenencia conmigo. Con estos ejemplos, intento plantear la pregunta de si hay una norma que se invoque para diferenciar a aquellos que pertenecen al grupo, cuyas vidas merecen salvarse, de aquellos que no pertenecen a ese grupo y cuyas vidas no merecen salvarse o defenderse. Porque, implícitamente, en la forma en que la excepción a la interdicción de la violencia funciona, existen aquellos a los que se considera dentro del grupo y merecen protección contra la violencia, mientras que en relación con aquellos que no pertenecen se puede invocar sin problemas nuestro principio de no violencia y declinar intervenir a su favor.

Pese a que pueda sonar cínico, se supone que la cuestión sirve solo para destacar el hecho de que algunos de nuestros principios morales pueden muy bien transitar por otros intereses y marcos políticos. La distinción entre poblaciones que merecen defenderse violentamente y las que no implica que se considera que algunas vidas son más valiosas que otras. Así, mi planteo es considerar que el principio por el cual se identifica la excepción a la no violencia es a la vez una medida para diferenciar poblaciones por las que no estamos dispuestos a duelar o que no califican como lamentables de aquellas a las que estamos preparados a duelar y cuya muerte debe impedirse en cualquier circunstancia.

Así que, si hacemos excepciones al principio de no violencia, se ve que estamos prontos a pelear y lastimar, incluso a matar, y que estamos dispuestos a alegar razones morales por ello. De acuerdo con esta lógica, uno lo hace en nombre de la autodefensa o en defensa de aquellos que pertenecen al más amplio régimen del yo —aquellos con quienes la identificación es posible o a los que se reconoce como parte del dominio social y político de yoes al cual pertenece nuestro propio yo—. Y, si esta última proposición es verdadera (que existen aquellos a los que deseo herir o matar en nombre de aquellos con quienes comparto una identidad social o a quienes amo de un modo que es esencial a quién soy), entonces existe una justificación moral para la violencia que nace precisamente de razones demográficas.

¿Qué hace la demografía en medio de este debate moral sobre las excepciones a la interdicción de la violencia? Simplemente, planteo que lo que se inicia como un encuadre moral para comprender la no violencia se transforma en otra clase de problema: un problema político. En el primer caso, la norma que invocamos para diferenciar a las vidas que queremos defender de aquellas que son efectivamente prescindibles es parte de una operación más amplia de biopoder que, sin justificación, distingue entre vidas a duelar y vidas que no merecen duelarse.

Pero si aceptamos la idea de que todas las vidas son igualmente dignas de protección, y por consiguiente el mundo político debe organizarse correctamente de tal manera que ese principio quede afirmado por la vida económica e institucional, entonces llegamos a una conclusión diferente y tal vez a otra forma de enfocar el problema de la no violencia. Después de todo, si desde el principio una vida se considera digna de protegerse, se tomarán todas las precauciones necesarias para preservarla y salvaguardarla del daño y la destrucción. En otras palabras, lo que podríamos llamar «la radical igualdad de lo protegible» puede entenderse como la precondición demográfica para una ética de la no violencia que no acepte excepciones. No estoy diciendo que nadie debería defenderse a sí mismo o que no haya casos en los que es necesario intervenir. Pues la no violencia no es un principio absoluto, sino una lucha sin fin contra la violencia y sus fuerzas compensatorias.

Una razón por la que un *enfoque igualitario del valor de la vida* es importante es que proviene de los ideales de una democracia radical y al

mismo tiempo reflexiona acerca del modo más adecuado de practicar la no violencia. Dentro de ese imaginario, de ese experimento que considera el mundo de esta manera, no debería haber diferencias entre vidas que merecen preservarse y vidas que potencialmente no. La duelidad marca la manera en que se maneja a las criaturas vivas y prueba ser una dimensión integral de la biopolítica y de las formas de pensar sobre la igualdad entre seres vivos. Mi siguiente planteo es que ese argumento a favor de la igualdad se sostiene directamente en la ética y la política de la no violencia. Una práctica de la no violencia puede incluir una prohibición contra matar, pero no se reduce a eso. Por ejemplo, una respuesta a una posición «provida» es sostener primero un valor igualitario de la vida y demostrar que una posición «provida» se basa en una idea de *desigualdad* de género, al atribuir a una vida embrional el derecho a la vida mientras se ataca al auténtico reclamo de las mujeres a disponer de su propio cuerpo en nombre de la libertad y la igualdad. Una posición «provida» como esa es incompatible con la igualdad social e intensifica la diferencia entre lo duelable y lo no duelable. Una vez más, las mujeres resultan las no duelables.

Si nuestras prácticas y éticas políticas quedan reducidas a un modo individual de vida o de toma de decisiones o a una ética virtuosa, que reflexiona sobre quiénes somos como individuos, corremos el riesgo de perder de vista esa interdependencia social y económica que establece una versión personificada de la igualdad. A su vez, esa condición nos expone a la posibilidad de abandono o destructividad, pero también traza las obligaciones éticas que sirven para impedir esas consecuencias.

¿Qué diferencia implica para nuestro pensamiento ese marco? La mayoría de las formas de violencia son cometidas por desigualdad, aun cuando eso no quede explicitado. Y el marco de la decisión de usar o no la violencia en algunas ocasiones implica una cantidad de supuestos sobre aquellos sobre quienes se debe o no ejercer la violencia. Por ejemplo, es imposible cumplir con una interdicción de la violencia si uno no puede identificar o saber cuáles son las criaturas vivientes a las que no se debe matar. Si no se considera a la persona, el grupo, la población como viviente, ¿cómo debe entenderse el mandamiento de no matar? Tiene sentido suponer que solo aquellos considerados vivientes pueden ser efectivamente

identificados y salvaguardados por una interdicción de la violencia, pero es necesario un segundo paso.

Si la interdicción de matar se basa en el presupuesto de que todas las vidas son valiosas —que tienen valor *en cuanto vidas*, en su estatus de seres vivos—, entonces la universalidad del planteo solo se sostiene a condición de que el valor se extienda a todos los seres vivos. Esto significa que debemos pensar no solo en personas, sino también en los animales; y no solo en criaturas vivientes, sino en el proceso de la vida, los sistemas y formas de vida.

Hay aquí un tercer punto: una vida debe ser duelable —es decir, su pérdida debe ser conceptualizable *como una pérdida*— para que una interdicción de la violencia y la destrucción incluya a esa vida entre los seres vivos que deben salvaguardarse de la violencia. La condición bajo la cual algunas vidas son más duelables que otras implica que no puede alcanzarse la condición de igualdad. La consecuencia de esto es que esa prohibición de matar, por ejemplo, solo se aplica a aquellas vidas que son duelables, pero no a aquellas a las que se considera que no lo son (a las que se considera ya perdidas y, por lo tanto, nunca completamente vivas). De esta manera, para plantear una ética de la no violencia que afirme el igual valor de las vidas, es necesario abordar el problema de la distribución diferenciada de la duelidad. Así, la desigual distribución de la duelidad provee un marco para comprender la distribución diferencial de seres humanos y otras criaturas dentro de una estructura de desigualdad o, en realidad, en una estructura de violenta negación. Plantear que la igualdad se extiende formalmente a todos los seres humanos es dejar de lado la cuestión principal de cómo se produce lo humano, mejor aún, de quién es producido como un ser humano reconocible y valioso y quién no. Pues para que la igualdad tenga sentido como concepto debe implicar esta extensión formal a todos los seres humanos, pero aun así presuponemos quién está incluido en esta categoría de lo humano, quién lo está parcialmente y quién está plenamente excluido, quién está completamente vivo o parcialmente muerto, de quiénes habría que lamentar su pérdida y de quiénes no pues están efectivamente muertos socialmente. Por este motivo no podemos tomar lo humano como la base de nuestro análisis ni podemos ubicar su fundación en el estado de naturaleza: lo humano es un concepto que ha variado a lo largo de la historia, se ha articulado de modo diferente en el

contexto de las desiguales formas de poder social y político; el campo de lo humano se ha constituido sobre exclusiones básicas, asediado por esas figuras a las que no se tiene en cuenta. En efecto, pregunto de qué modo la distribución desigual de duelidad entra y distorsiona nuestras maneras deliberadas de pensar en la violencia y la no violencia. Se podría esperar que una consideración de la duelidad afectara solo a aquellos que están muertos, pero creo que ya resulta operativa durante la vida y que es una característica atribuida a las criaturas vivas, que marca su valor en un esquema diferencial de valoración y que pesa directamente sobre la cuestión de si son o no tratadas con igualdad y de una manera justa. Ser duelable es ser interpelado de manera que quede claro que la vida de uno importa, que la pérdida de tu vida importaría; que tu cuerpo será tratado como el de alguien capaz de vivir y desarrollarse, alguien cuya precariedad debería minimizarse, para quien deberían ser accesibles las condiciones para progresar. La presunción de una igual duelidad no debe ser solo una convicción o una actitud con la que otra persona te acoge, sino un principio que articula la organización social de la salud, la alimentación, el abrigo, el empleo, la vida sexual y cívica.

Al plantear que la violencia surge como un rasgo de toda relación de interdependencia y que un concepto de los lazos sociales que tome esa interdependencia como un rasgo constitutivo constantemente se piensa de forma ambivalente, estoy aceptando que el conflicto es algo potencialmente duradero y que no se supera nunca de una manera definitiva. Estoy menos interesada en plantear que el conflicto es una característica intrínseca de algo llamado «vínculo social» (como si existiera uno solo) que en proponer que, al considerar relaciones sociales específicas, podemos y debemos preguntarnos por el estatus de ambivalencia en esas relaciones, en especial cuando han involucrado dependencia o interdependencia. Podemos tener muchas otras clases de razones para pensar en relaciones sociales, pero mientras se las caracterice por la interdependencia, se vuelve posible, en mi opinión, preguntarse por la *ambivalencia* y la *negación* no solo como rasgos de una realidad psíquica, sino como los *rasgos psíquicos de una realidad social* que implican entender el problema de la violencia en un marco relacional. Y definir así esta convergencia como relaciones psicosociales. (34) Por supuesto, esto no significa que solo pensemos sobre la violencia desde esta perspectiva o incluso que esta sea la mejor manera de hacerlo.

Hay diferencias entre, por ejemplo, la violencia física, legal e institucional que es necesario comprender. Mi apuesta en este capítulo es que podamos comprender mejor el modo en que los presupuestos demográficos invaden nuestros debates sobre la violencia, en especial cuando toman la forma de operaciones fantasmáticas que motivan y obstaculizan los esfuerzos para pensar las circunstancias en las que se justifica o no la violencia.(35)

He intentado mostrar cómo la igualdad, que ahora incluye la idea de igual duelidad, se vincula con la interdependencia y con la cuestión de por qué y cómo practicar la no violencia de un modo militante. Una razón por la que *un enfoque igualitario del valor de la vida* es importante es que proviene de los ideales de una democracia radical y, al mismo tiempo, reflexiona acerca del modo más adecuado de practicar la no violencia. La vida institucional de la violencia no se abolirá mediante una prohibición, sino con un *ethos* y una práctica contrainstitucionales.(36)

La interdependencia plantea siempre la cuestión de la destructividad que es un aspecto potencial de cualquier relación. Y, sin embargo, la organización social de la violencia y el abandono, que atraviesa las operaciones soberanas y biopolíticas del poder, constituye el horizonte contemporáneo en el cual debemos reflexionar sobre la práctica de la no violencia. El punto merece repetirse: si la práctica queda restringida a un modo individual de vida o de toma de decisiones, perdemos de vista esa interdependencia que es la única que articula el carácter relacional de la igualdad, así como la posibilidad de destrucción que es constitutiva de las relaciones sociales.

Esto me lleva a un último punto: la posición ética de la no violencia debe estar ligada a un compromiso con una igualdad radical. Y, más específicamente, la práctica de la no violencia requiere oponerse a las formas biopolíticas de racismo y a la lógica de guerra que suelen diferenciar a las vidas dignas de ser cuidadas de las que no lo son: poblaciones que se consideran daño colateral o un obstáculo para alcanzar objetivos políticos y militares. Además, debemos considerar de qué modo una lógica tácita de guerra entra en el manejo biopolítico de las poblaciones: si vienen inmigrantes, nos van a destruir o destruirán la cultura o a Europa o al Reino Unido. Esta creencia abre las puertas a la destrucción —o a la lenta muerte en vida de los campos de detención— de la población, que está fantasmáticamente construida como el *locus* de destrucción. De acuerdo

con esta lógica de guerra, se trata de elegir entre las vidas de los refugiados y las de aquellos que invocan el derecho a que los defiendan de los refugiados. En esas circunstancias, una versión racista o paranoica de la autodefensa autoriza la destrucción de una población.

Como resultado, la práctica ética y política de la no violencia no puede basarse únicamente en el encuentro diádico ni en el apoyo a una prohibición; requiere una oposición política a las formas biopolíticas del racismo y de la lógica de guerra que dependen de inversiones fantasmagóricas que ocultan el carácter vinculante e interdependiente de las relaciones sociales. Requiere también una explicación de por qué y bajo qué condiciones los marcos para comprender la violencia y la no violencia o la violencia y la autodefensa parecen invertirse, y causan confusión en cuanto a cómo delimitar de la mejor manera esos términos. ¿Por qué una petición por la *paz* se considera un acto «violento»? ¿Por qué se califica una barricada para enfrentar a la policía como un acto de agresión «violenta»? ¿Bajo qué condiciones y dentro de qué marcos sucede la inversión de violencia y no violencia? No hay manera de practicar la no violencia sin antes interpretar la violencia y la no violencia, especialmente en un mundo donde la violencia se justifica cada vez más en nombre de la seguridad, el nacionalismo y el neofascismo. El Estado monopoliza la violencia al calificar a sus críticos de «violentos», esto lo encontramos en Max Weber, en Gramsci, en Benjamin.(37) Por lo tanto, debemos estar alertas ante quienes sostienen que la violencia es necesaria para contener y controlar la violencia; ante aquellos que ensalzan a las fuerzas de la ley, incluyendo a la policía y las cárceles y las consideran los árbitros definitivos. Oponerse a la violencia exige comprender que la violencia no siempre toma la forma de un golpe; las formas institucionales a través de las que opera nos obligan a preguntar: ¿la vida de quién se considera una vida y la pérdida de quién se considera una pérdida? ¿Cómo funciona el imaginario demográfico en la ética, las leyes y la política? Si operamos dentro del horizonte en el cual no se puede identificar la violencia, donde las vidas desaparecen del reino de lo viviente antes de que las asesinen, no estaremos en condiciones de pensar, saber o actuar de modos que incluyan lo político en lo ético, es decir, de modos que comprendan la exigencia de obligaciones relacionales en la esfera global. En un sentido, debemos romper con el horizonte de este destructivo imaginario en el cual hoy tienen lugar tantas desigualdades y

ninguneos. Debemos combatir a aquellos que están decididos a la destrucción sin reproducir su destructividad. La tarea y el lazo de una ética y una política de la no violencia es comprender cómo luchar de esta forma.

En otras palabras, no necesitamos una nueva formulación del estado de naturaleza, sino que nos hace falta un estado alterado de percepción, otro imaginario que nos aleje de los supuestos del presente político. Un imaginario como ese nos ayudaría a encontrar nuestro camino hacia una vida ética y política en la que la agresión y las penurias no se transformen inmediatamente en violencia, en la que seamos capaces de sobrellevar la dificultad y la hostilidad de aquellos vínculos sociales que nunca elegimos. No debemos amarnos los unos a los otros para sentirnos obligados a construir un mundo en el que todas las vidas sean sustentables. El derecho a persistir solo puede entenderse como un derecho social, como la instancia subjetiva de la obligación social y global que nos debemos unos a otros. Interdependiente, nuestra persistencia es relacional, frágil, a veces conflictiva e insoportable, a veces plena y gozosa. Mucha gente dice que no es realista plantearse la no violencia, pero tal vez estén demasiados fascinados con la realidad. Cuando les pregunto si quisieran vivir en un mundo en el que nadie hablara de no violencia, donde nadie luchara por esa imposibilidad, siempre dicen que no. El mundo imposible es aquel que existe más allá del horizonte de nuestro pensamiento actual —no es el escenario de una guerra espantosa ni el ideal de una paz perfecta—. Esta lucha siempre abierta exige preservar nuestros vínculos contra todo lo que en el mundo tenga el potencial de destruirlos. Frenar la destrucción es una de las afirmaciones más importantes que somos capaces de pronunciar en este mundo. Es la afirmación de esta vida, atada a la nuestra y al reino de lo viviente: una afirmación cargada de potencial para la destrucción y su fuerza para contrarrestarla.

---

19. Ver Mary Whiton Calkins, «Militant Pacifism», *International Journal of Ethics*, vol. 28, nº 1, octubre de 1917, pp. 70-79.

20. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

21. Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nueva York, Anchor Books, 1967, pp. 288-289.

22. De acuerdo con Gregory Sadler, hay «un "estado de naturaleza" construido retóricamente como una guerra de todos contra todos, con ausencia de cualquier institución civilizada o sociedad civil. El "estado de naturaleza" históricamente existente en sociedades prepolíticas donde la familia, las asociaciones, el clan o las estructuras tribales están en conflicto entre sí; el "estado de naturaleza" históricamente existente dentro de sociedades civiles establecidas, en el cual, a pesar del funcionamiento y la fuerza de las leyes, los ciudadanos viven en estado de desconfianza mutua, por ejemplo, asociada con la criminalidad; un "estado de naturaleza" históricamente existente que gobierna las relaciones externas, por ejemplo, la condición de los Estados en relación con los otros Estados; el posible "estado(s) de naturaleza" históricamente existente que culmina en guerras civiles con la consiguiente fractura de la sociedad civil como consecuencia del enfrentamiento de facciones». Gregory Sadler, «Five States of Nature in Hobbes's Leviathan», *Oxford Philosopher*, marzo de 2016.

23. Jean-Jacques Rousseau, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, p. 286.

24. Jean Laplanche y J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, Nueva York, W.W. Norton, 1967, p. 314.

25. Ver Adriana Cavarero, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

26. Carole Pateman, *The Sexual Contract, Stanford*, Stanford University Press, 1988. Ver también varias respuestas a Pateman: «The Sexual Contract Thirty Years On», *Feminist Legal Studies*, vol. 26, nº 1, 2018, pp. 93-104.

27. Ver Jos Boys (ed.), *Disability, Space, Architecture: A Reader*, Nueva York, Routledge, 2017.

28. Jacques Lacan, «The Mirror Stage as Formative of the "I" function» en: Écrits, Nueva York y Londres, Norton, 2006, pp. 75-81.

29. Wendy Brown, Walled States, Waning Sovereignty, Nueva York, Zone Books, 2010.

30. Para una perspectiva analítica fuerte de la igualdad relacional, ver Elizabeth Anderson, «What Is the Point of Equality?», *Ethics*, vol. 109, nº 2, enero de 1999, pp. 287-337.

31. Ver mi «Rethinking Vulnerability and Resistance», en Judith Butler, Zeynep Gambetti, y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Durham, Duke University Press, 2016.

32. Nancy Fraser y Linda Gordon, «A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the US Welfare State», *Signs*, vol. 19, nº 2, enero de 1994, pp. 309-336.

33. Albert Memmi, Dependence: A Sketch for a Portrait of the Dependent, *Boston*, Beacon Press, 1984.

34. Ver Stephen Frosh (ed.), *Psychosocial Imaginaries*, Londres, Palgrave, 2015.

35. A lo largo de este texto, seguiré la idea kleiniana de diferenciar la fantasía, considerada como un estado consciente, análogo a un deseo o a una ensoñación y la *phantasy*, entendida como una actividad inconsciente que opera a través de la proyección y la introyección y que borra los límites entre el afecto que surge del sujeto y aquel que pertenece a un mundo objetivo. A pesar de que no busco seguir a Klein de modo riguroso, quisiera plantear, por ejemplo, que los fantasmas raciales, por más conscientes que puedan ser, se sostienen mediante mecanismos de conversión inconsciente del afecto que vacila entre lo que pertenece a uno mismo y lo que pertenece a otro. Pese a que no concuerdo con una estricta distinción entre vida mental consciente e inconsciente, insisto en que las formas sociales de poder, como el racismo, pueden formar sujetos de modo inconsciente

estableciendo profundos y letales patrones de pensamiento. Ver la página 49 de este libro para una discusión a fondo.

36. Ver Marc Crépon, *Murderous Consent*, Nueva York, Fordham University Press, 2019; Adriana Cavarero y Angelo Scola, *Thou Shalt Not Kill: A Political and Theological Dialogue*, Nueva York, Fordham University Press, 2015.

37. Ver la definición de Weber sobre el Estado como «una comunidad humana que pretende (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio». Max Weber, «Politics as a Vocation», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 1946, p. 78. Un análisis más exhaustivo de la violencia y la coerción debería considerar la idea de Gramsci de que una clase hegemónica se mantiene a través de la coerción que funciona como un consenso sin la amenaza manifiesta del uso de la fuerza física. En los *Cuadernos de la cárcel*, por ejemplo, se refiere a qué se requiere para facilitar un nuevo modo de adaptación a una nueva forma de trabajo afirmando que «la presión se ejerce sobre toda la esfera social, una ideología puritana desarrolla aquello que lleva la intrínseca y brutal coerción bajo una forma exterior de persuasión y consenso», Antonio Gramsci, *Prison Notebooks, Volume One*, Nueva York, Columbia University Press, 1992, p. 138.

Capítulo 2

Preservar la vida del otro

He propuesto una pregunta relativamente simple, que podemos identificar inmediatamente como perteneciente a la psicología moral: ¿qué es lo que nos lleva a cada uno a preservar la vida del otro? Por supuesto, los debates acerca de la preservación de la vida involucran hoy a la ética médica, incluyendo aquellos debates en torno a la libertad reproductiva y la tecnología, pero también aquellos vinculados a los cuidados de la salud, la aplicación de las leyes y las prisiones. Pese a que aquí no profundizaré en esos debates, espero que algo de lo que afirmo influya en el modo de abordarlos. En verdad, lo que pretendo es señalar un aspecto de los debates acerca de cómo se justifica la preservación de la vida: en especial, que invariablemente partimos de ciertos supuestos sobre lo que se llama vida. Estos presupuestos incluyen no solo cuándo y dónde comienza o cómo debe terminar sino también, pero en otro registro, la cuestión de *qué vidas* cuentan como tales.

Entonces, cuando nos preguntamos «¿por qué buscamos preservar la vida del otro?» podríamos estar preguntando qué es lo que nos motiva a hacerlo o, por el contrario, estar preguntando qué *justifica* acciones de ese tipo o, en realidad, qué hace que sea moralmente injustificable el rechazo o el desinterés por preservar una vida. La primera cuestión es psicológica, la segunda atañe a la filosofía moral o a la ética, campos que a veces se basan en la psicología moral para hacer sus planteos. Pero ¿esas cuestiones no competen también a la teoría social o a la filosofía política?

Mucho depende de cómo planteemos la pregunta y qué presupuestos manejemos cuando la formulamos. Por ejemplo, resulta diferente si planteamos la pregunta en relación con otro singular. ¿Qué nos lleva a buscar preservar la vida de ese otro? Esa pregunta es diferente a

interrogarse si buscamos preservar las vidas de un grupo particular con el que estamos fuertemente identificados, de aquellas que integran un grupo vulnerable que nos parece que corre peligro de violencia o de exterminio, o de todas las personas vivas. Preguntar qué nos lleva a buscar preservar la vida de alguien en particular supone una relación diádica: tú puedes ser alguien que conozco o no; en cada caso y bajo ciertas circunstancias, puedo estar en posición de repeler el peligro o detener una fuerza destructiva que amenaza tu vida. ¿Qué hago y por qué lo hago? ¿Y qué justifica la acción que finalmente decida tomar? Estas preguntas parecen pertenecer al terreno de la filosofía y la psicología moral, sin agotar el conjunto de cuestiones consideradas en esos campos. Preguntar si buscamos preservar la vida de un grupo en particular —al preguntar qué justifica acciones de este tipo— supone lo que bien podríamos llamar una consideración «biopolítica». Pone en cuestión no solo lo que consideramos que cuenta como vida, sino cuáles son las vidas dignas de preservarse. Bajo ciertas condiciones, la formulación parece incurrir en una tautología: ¿si hay una vida que no cuenta, sigue siendo una vida?

Regresaré a esta cuestión de la biopolítica en el siguiente capítulo. Por ahora regresemos a la primera pregunta que formulé: ¿qué lleva a cada uno de nosotros a preservar la vida de otro? Es una pregunta que, en cierto modo, debe formularse no solo en relación con los individuos, sino también con las instituciones, los sistemas económicos y las formas de gobierno. ¿Qué estructuras e instituciones están preparadas para salvaguardar la vida de una población o, en verdad, la de toda población? Regresaremos al psicoanálisis para ver qué fundamentos se proponen para *no* eliminar una vida y para buscar preservar una. No se trata de pensar en las relaciones entre la psicología individual y la grupal, pues las dos se solapan invariablemente e incluso nuestros dilemas más singulares y subjetivos nos involucran en un mundo político más amplio. El «yo» y el «tú», el «ellos» y el «nosotros» se implican unos a otros y esa intersección no es solo lógica, se experimenta como un vínculo social ambivalente que constantemente plantea la exigencia ética de negociar la agresión. Así, si comenzamos el interrogante moral con el uso acrítico del «yo» o incluso del «nosotros» terminamos eludiendo la pertinente cuestión de considerar el modo en que el sujeto singular y plural está formado y tironeado por las relaciones

sociales y por una situación a la que trata de negociar a través de las reflexiones morales.

La forma en que está planteada esta pregunta genera otra, la del paternalismo. ¿Quién pertenece al grupo que se ocupa de la «preservación» y quién se supone que tiene una vida que necesita preservarse? ¿No necesitamos «nosotros» también que nos preserven? ¿Son las vidas de quienes formulan la pregunta las mismas que son objeto de esa pregunta? Para aquellos que formulan la pregunta: ¿consideramos que nuestras propias vidas también merecen preservarse y, de ser así, quién es el encargado de preservarlas? ¿O es que en realidad presuponemos el mérito de nuestras vidas y que se hará todo lo posible por preservarlas, de modo que «nosotros» hacemos esta pregunta sobre «otras» vidas que no viven con esas presuposiciones? ¿El «nosotros» es realmente separable de esas «otras» vidas que podemos buscar preservar? Si hay un «nosotros» que busca resolver este problema y existen «otros» que son los destinatarios de nuestras deliberaciones, ¿suponemos que hay una división, probablemente paternalista, entre aquellos que tienen el poder —o se lo han adjudicado— de preservar la vida (o aquellos de nosotros para quienes ya existe un poder que busca preservar nuestras vidas) y aquellos cuyas vidas están amenazadas por alguna forma de violencia, ya sea deliberada o por negligencia, y cuya supervivencia solo puede asegurarla un poder que actúe en sentido opuesto?

Esto ocurre, por ejemplo, cuando se identifican «grupos vulnerables». Por un lado, el discurso sobre «grupos vulnerables» o «poblaciones vulnerables» ha sido importante tanto para los derechos humanos feministas como para las éticas del cuidado.(38) Pues si un grupo se considera «vulnerable», entonces alcanza un estatus que le permite reclamar protección. En consecuencia, surge la pregunta: ¿a quién se dirige ese reclamo y qué grupo aparece como el encargado de proteger a los vulnerables? Por otro lado, ¿aquellos elegidos para proteger a los vulnerables están privados/despojados de vulnerabilidad? Por supuesto, el punto es destacar la desigual distribución de la vulnerabilidad, pero si esa elección distingue implícitamente entre grupos vulnerables y grupos invulnerables y carga a los invulnerables con la obligación de proteger a los vulnerables, esta formulación se basa en dos suposiciones problemáticas: primero, trata a los grupos como si ya estuvieran constituidos como

vulnerables e invulnerables; segundo, fortalece una forma paternalista de poder en el mismo momento en que se requieren con más urgencia obligaciones sociales recíprocas.

Aquellos de nosotros que nos reconocemos en una respuesta ética para salvaguardar la vida, incluso para protegerla, nos podemos encontrar suscribiendo una jerarquía social en la cual, por ostensibles razones morales, los vulnerables son distintos de los poderosos paternalistas. Por supuesto, es posible plantear que esa distinción es verdadera desde el punto de vista descriptivo, pero cuando se convierte en el fundamento de una reflexión moral, se adjudica una jerarquía social a una racionalización moral y el razonamiento moral trabaja en contra de la norma aspiracional de una condición de igualdad compartida y recíproca. Resultaría incómodo si no completamente paradójico que una política basada en la vulnerabilidad terminara fortaleciendo las jerarquías que deben desmantelarse de manera urgente.

Comencé planteando una pregunta sobre las motivaciones psicológicas para preservar la vida de otro o de otros en plural y busqué mostrar que esta pregunta, tal vez a pesar de sí misma, conduce a un problema político que tiene que ver con el manejo de las diferencias demográficas y las trampas éticas de las formas paternalistas de poder. Por eso, mi pregunta deja sin explorar críticamente términos tan claves como «vida», «lo viviente», qué significa «preservar y proteger» y si pueden pensarse como acciones recíprocas de modo que aquellos que preservan potencialmente la vida de los otros también están en potencial necesidad de preservación, al igual que lo que eso implica acerca de las condiciones compartidas de vulnerabilidad y exposición, las obligaciones que acarrean y los tipos de organización social y política que requieren.

Con mi investigación me propongo preguntar acerca de la posibilidad de salvaguardar la vida contra los varios modos de destrucción, incluyendo aquellos que nosotros mismos desatamos. Mi apuesta es que no solo encontramos maneras de preservar las mismas vidas que tenemos el poder de destruir, sino que esa preservación de la vida requiere de infraestructuras que tienen ese propósito en mente (por supuesto, hay infraestructuras que precisamente buscan no preservar vidas, así que la infraestructura por sí misma no es una condición suficiente para la preservación de la vida). Mi pregunta no es *qué* hacemos, en cuanto sujetos moralmente responsables,

sino *cómo* está construido el mundo de modo de reproducir y fortalecer las condiciones necesarias para preservar la vida. Por supuesto, en cierto sentido, construimos ese mundo pero, en otro, nos encontramos dentro de una biosfera que incluye un mundo que nunca hemos construido. Más aún, como bien sabemos por el cada vez más urgente tema del cambio climático, el medioambiente cambia como resultado de la intervención humana y sufre los efectos de nuestro poder para destruir las condiciones de sustentabilidad de la vida humana y de los seres vivientes no humanos. Esta es otra razón por la que resulta importante una crítica del antropocentrismo individualista para el desarrollo de un *ethos* de la no violencia en el contexto de un imaginario igualitario.

Un *ethos* de la no violencia, sea esto lo que sea, resultará diferente tanto de la filosofía moral como de la psicología moral, aunque la indagación moral nos lleva a un lugar que se abre tanto al psicoanálisis como al terreno de la política. Cuando tomamos la psicología moral como punto de partida, como seguramente hizo Freud al considerar los orígenes de la destructividad y la agresión, nuestro pensamiento adquiere sentido solo a la luz de estructuras políticas fundamentales, incluyendo nuestros supuestos acerca del potencial destructivo inherente a todo vínculo social. Por supuesto, las vidas se presentan de un modo o de otro solo cuando se las contempla desde perspectivas históricas específicas; adquieren o pierden valor según el marco desde el cual se las considera, lo cual no quiere decir que cualquier marco tenga el pleno poder para decidir el valor de una vida. Las diferentes maneras en las que se mide el valor de la vida están informadas por esquemas tácitos de valoración por los cuales se considera que una vida es más o menos duelable; algunas adquieren dimensiones icónicas —la vida absoluta y claramente duelable— mientras que otras apenas dejan una marca —la vida absolutamente no duelable, una pérdida que no es una pérdida—. Y hay un vasto campo de otros cuyo valor se destaca en un marco y se pierde en otro, es decir, cuyo valor es, como mucho, intermitente. Se puede plantear que hay un continuo de lo duelable, pero ese marco no nos permite entender aquellas ocasiones en las cuales, por ejemplo, una vida es al mismo tiempo llorada en una comunidad y absolutamente ignorada —y descartada— en un marco dominante nacional o internacional. Pero esto ocurre todo el tiempo. Es por eso que la comunidad que está de duelo también se opone al hecho de que esa vida sea

no duelable, no solo por los responsables de haber eliminado esa vida, sino también por aquellos que viven en un mundo en el que se da por supuesto que esas vidas siempre están perdiéndose y que esa es la manera en que suceden las cosas. Y esta es una razón por la que el duelo puede llegar a ser una protesta y ambos van juntos cuando las muertes no se reconocen y lamentan públicamente. La protesta pesarosa —y aquí podemos pensar en Women in Black o en las Abuelas de Plaza de Mayo en la Argentina o en los familiares de los cuarenta y tres de Ayotzinapa—(39) reclama que esa vida perdida no debería haberse perdido, que es duelable y que debería haberse considerado como tal mucho antes de que se le hiciera cualquier daño. Y exige que se conozca la evidencia forense que pueda establecer las circunstancias de la muerte y quién es el responsable. El fracaso en hallar a los responsables hace imposible el duelo. Pues aunque la muerte se conozca, no pasa lo mismo con la forma en que ocurrió y así la pérdida no se puede registrar por completo. En esas circunstancias, el muerto permanece no duelable.

Una aspiración normativa de este trabajo es contribuir a la formulación de un imaginario político de una igualdad radical de la duelidad. No es solo que todos tenemos el derecho de hacer duelo por los muertos o que los muertos tienen derecho a que se haga duelo por ellos; esta es una verdad fuera de toda duda, pero no capta por completo el sentido de lo que quiero decir. Hay una diferencia entre que alguien sea duelado y que esa misma persona tenga, en cuanto ser vivo, la característica de ser duelable. Lo segundo involucra el uso del condicional: aquellos que son duelables *deberían ser* honrados si sus vidas *se perdieran*; los no duelables son aquellos cuya pérdida no dejaría ningún rastro, o como mucho, apenas dejaría una marca. Así, si fuéramos a invocar «la igualdad radical de todos aquellos que *son* duelables», no podríamos focalizarnos en el modo en que está distribuida la duelidad de tal forma que algunos no alcanzan la categoría de duelables y, por lo tanto, sus vidas no pueden percibirse como vidas dignas de llorarse. Del mismo modo que hablamos de la distribución desigual de bienes y recursos, creo que podemos hablar también de la radical desigualdad de la distribución de duelidad. Esto no significa que exista un centro de poder que la distribuye siguiendo un cálculo sino, en realidad, que un cálculo de esta naturaleza atraviesa regímenes de poder de manera más o menos tácita. Y pese a que algunos puedan pensar que

sugiero que todos lloren ante la muerte de otro y se pregunten cómo se puede hacer duelo por quienes ni siquiera se conoce, quiero plantear que el duelo asume diferentes formas, incluso una forma impersonal, cuando la pérdida no es próxima, cuando ha ocurrido a distancia o, cuando, de hecho, es anónima. Decir que una vida es duelable es sostener que una vida, incluso antes de que se pierda es, o debe ser, digna de lamentarse en ocasión de su pérdida; la vida tiene un valor en relación con la mortalidad. Uno trata de modo diferente a una persona si se define el grado de duelidad del otro en relación con nuestra posición ética hacia el otro. Si la pérdida de otro se registra como una pérdida, se destaca y se lamenta y si las posibilidades de pérdida son reales y se deben tomar precauciones para salvaguardar esa vida del daño y de la destrucción, entonces nuestra capacidad real para valorar y proteger una vida depende de una comprensión en proceso de su duelidad: el conjeturado futuro de una vida como un potencial indefinido que se lamentará si se acorta o se pierde.

En el panorama que he pintado pareciera como si el problema atañera a relaciones éticas estructuradas de una manera diádica. Te considero duelable y valioso y tal vez tú me contemples de la misma manera. Pero el problema va más allá de la díada y convoca a repensar la política social, las instituciones y organizaciones de la vida política. En verdad, si las instituciones estuvieran estructuradas de acuerdo con el principio de la igualdad radical de la duelidad, significaría que toda vida concebida en esos términos institucionales es digna de preservarse, que su pérdida debe destacarse y lamentarse y que esto es válido no solo para esta o aquella vida, sino para todas. Esto, planteo, tiene implicancias en cómo pensamos la salud, las prisiones, la guerra, la ocupación y la ciudadanía, todas las cuales hacen distinciones entre poblaciones más o menos duelables.

Y queda aún esa delicada cuestión de la vida, cuándo empieza la vida y qué clase de seres vivos tengo en mente cuando hablo de aquellos que «están vivos». ¿Son sujetos de tipo humano? ¿Eso incluiría a los embriones y no solo a los seres vivientes como una totalidad indiferenciada? ¿Y qué de los animales, los insectos y otros organismos vivos; no son todas formas de vida que merecen protegerse de la destrucción? ¿Son distintas formas de seres o nos estamos refiriendo a procesos vitales o a relaciones? ¿Qué de los lagos, los glaciares y los árboles? Por supuesto que se puede lamentar su pérdida y pueden también, en cuanto realidades materiales, llorarse.(40)

Por ahora, parece correcto reiterar que la ética que estoy articulando está ligada a un imaginario político específico, un imaginario igualitario que requiere una manera de proceder conjetural, un modo de experimentar con el condicional: solo aquellas vidas que se lamentarían si se perdieran califican como vidas duelables, y son vidas activa y estructuralmente protegidas de la violencia y la destrucción. Este uso de la estructura gramatical de las oraciones condicionales es una manera de experimentar con un potencial, planteando qué ocurriría si todas las vidas se consideraran duelables; nos permitiría ver de qué modo se puede imaginar un horizonte utópico en medio de nuestra evaluación de qué vidas importan y cuáles no, o qué vidas tienen mejores chances de preservarse y aquellas que no. Permítanme, en otras palabras, incluir nuestras reflexiones éticas en un imaginario igualitario. La vida imaginaria resulta ser una parte importante de esta reflexión, incluso una condición para la práctica de la no violencia.

En la mayoría de las ocasiones, cuando nos enfrentamos a dilemas morales en relación con las condiciones bajo las cuales la vida debería protegerse, formulamos hipótesis y luego las ponemos a prueba en distintas situaciones. Si yo fuera una kantiana, podría preguntar: ¿Si actúo de una determinada manera, puedo querer que todos actúen del mismo modo o al menos según el mismo precepto moral, sin caer en una contradicción? Para Kant, la pregunta es si alguien cae en una contradicción o actúa razonablemente al desear como lo hace. Nos da una formulación negativa y otra positiva: «Jamás debo actuar sino de modo que puedo también desear que mi máxima pueda convertirse en una ley universal»(41) y luego: «Actúa siempre siguiendo la máxima cuya universalidad la convierta en una ley que al mismo tiempo puedas desear».(42) Ofrece un ejemplo, el de una falsa promesa hecha para liberarse de una situación complicada. Ese camino no parece funcionar: «Me doy cuenta de inmediato de que he deseado realmente mentir, pero de ninguna manera puedo desear una ley universal de mentir».(43) Otros, plantea, «podrían pagarme con la misma moneda» y su máxima «tan pronto se formulara como una ley universal, quedaría obligada a anularse a sí misma».(44) Entiendo que no puedo desear racionalmente que las falsas promesas se conviertan en una práctica universal por la simple razón de que no me gusta la posibilidad de ser engañada. Sin embargo, debo imaginarme esa posibilidad si quiero entender el carácter contradictorio de cualquier máxima que permita mentir.

Por supuesto, para los consecuencialistas, el imperativo de imaginar las consecuencias de vivir en un mundo donde todos actuaran como les pareciera lleva a la conclusión de que ciertas prácticas son completamente insostenibles, no porque sean irracionales, sino porque su consecuencia es causar daños no deseados. Sugiero que en ambos casos se postula una acción potencial como hipotéticamente recíproca: nuestro propio acto regresa bajo la forma imaginada del acto de otro, otro podría actuar contra mí de la misma manera que yo podría actuar sobre otro y las consecuencias serían inaceptables debido a sus dañinos resultados (para Kant, el daño se le hace a la razón, pero este no es el caso para todos los filósofos morales que se embarcan de esta manera en lo hipotético). Si se pretendiera vivir en un mundo en el que los otros actúen del mismo modo, la cuestión es saber si uno desearía vivir en un mundo en el que los otros actúen del mismo modo que aquel en el que me propongo actuar cuando me dispongo a cometer un conjunto de actos violentos. Una vez más, podríamos concluir que sería irracional desear algo para mí que posiblemente no deseara para otro. O podemos concluir que el mundo en sí no sería vivible si los otros actuaran del modo en que propongo actuar y, entonces, estaríamos ampliando el umbral de vivibilidad.

En ambos experimentos morales, uno imagina un acto propio como el de otro, un acto potencialmente destructivo, recíproco y reversible. Es una forma de la imaginación difícil y pertubadora que exige que me desposea de mi propio acto. El acto que imagino ya no es más el que me imagino realizando, aun cuando hay algo de mí en él; sin embargo, se lo he adjudicado a otro posible o a un número infinito de otros y así he tomado más que un poco de distancia del acto en sí mismo. Cuando el acto retorna y se imprime en mí como el acto potencial de otro, no debería sorprenderme dado que he comenzado por distanciarme del acto que pretendo analizar atribuyéndoselo a alguien y a todos. Si el acto está allí como acto de alguien y, por lo tanto, no es mío, entonces ¿a quién pertenece finalmente? Así comienza la paranoia. Postulo que esta forma de la imaginación se interseca con el psicoanálisis y su explicación de la fantasía de algunos modos importantes: la acción propia vuelve contra uno mismo bajo la forma de la acción de otro. Esa acción podría resultar duplicada o, en caso de agresión, representada como proveniente de otro y dirigida contra mí. En las escenas de fantasías persecutorias, el imaginado retorno de la propia agresión a

través de una figura externa termina en una situación casi invivible. Si preguntamos qué vincula el acto de imaginar el acto recíproco a la filosofía moral (cómo podría ser si otros actuaran como yo) y al retorno que tiene lugar en la fantasía (cuya agresión es la que regresa a mí desde el exterior —¿podría ser la mía?—), podríamos entender el acto de imaginar la acción recíproca como crucial para una comprensión de las maneras en que la propia agresión queda atada a la de otro. No se trata simplemente de un espejo de proyecciones o un atascamiento cognitivo, sino de una manera de pensar la agresión como parte de un vínculo social. Si el acto que imagino hacer puede, en principio, ser el mismo que me haga sufrir, entonces no hay forma de separar la reflexión sobre la conducta individual de las relaciones recíprocas que constituyen la vida social. Este postulado será importante para el argumento que espero formular acerca de la igual duelidad de las vidas. Mi planteo es que el lugar en el que la filosofía moral está casi radicalmente entrelazada con el pensamiento psicoanalítico es la dimensión fantasmática de la *sustitutabilidad*: la idea de que una persona puede ser sustituida por otra y que eso suele ocurrir en la vida psíquica. Permítanme, entonces, resumir brevemente una versión de una opinión consecuencialista a la luz de esta tesis: si considero una acción de destrucción e imagino que otros podrían hacer lo mismo que yo, puedo terminar colocándome en el lugar del destinatario de esa acción. Esto puede resultar en una fantasía persecutoria (o fantasía en el sentido kleiniano que le atribuye un carácter inconsciente) lo suficientemente poderosa como para disuadirme de actuar como pensaba que podría (y seguramente deseaba). La idea de que otros podrían actuar del modo en que yo me proponía actuar o que los otros podrían hacerme lo que me proponía hacerles a ellos, prueba ser incontrolable. Por supuesto, si logro convencerme de que seré perseguido, no ejecutaré la acción que imagino que imaginé y postergaré así mi propio deseo. Entonces podré construir una racionalidad para actuar agresivamente contra una agresión que me llega desde afuera. Puedo usar ese fantasma persecutorio como una justificación para mis propios actos de persecución. O, idealmente, podría persuadirme de no actuar, pero solo si todavía reconozco mi propia acción potencial en el fantasma que me presiona.

Todo se vuelve más trágico o más cómico cuando nos damos cuenta de que se trata de la propia agresión que vuelve a nosotros bajo la forma de la acción de otro y contra la que buscamos defendernos de manera agresiva.

Es mi acción, pero se la adjudico a otro y, por más equivocada que esté esa sustitución, me obliga a considerar que lo que hago me lo pueden hacer a mí. Digo «considerar» pero no siempre es una actitud reflexiva. Una vez que una sustitución queda sujeta a una fantasía, le siguen asociaciones involuntarias. Así, a pesar de que mi experimento comience bastante conscientemente, esa clase de sustituciones, de mí por otro, de otro por mí, me involucran en un conjunto de respuestas que sugieren que el acto de sustitución, la susceptibilidad psíquica a la sustitutabilidad, una mímesis primaria y transitiva, no puede ser el resultado de una intervención deliberada de la mente.(45) De algunas maneras, las sustituciones son previas a la verdadera aparición del «yo» que soy y que opera antes de cualquier deliberación consciente.(46) Así, cuando me adjudico conscientemente la tarea de sustituir a los otros por mí, puedo muy bien volverme susceptible a un terreno inconsciente que socava el carácter deliberado de mi experimento. Así, algo está experimentando conmigo en medio de mi experimento; no está del todo bajo mi control. Este punto probará ser importante para la pregunta de por qué deberíamos preservar la vida de otro, dado que se invierte y se expande en el curso de su formulación y finalmente se transforma en una escena de acción recíproca. Como resultado, al ver que mi vida y la de otro pueden sustituirse entre sí, parece que no son completamente separables. Los vínculos entre nosotros exceden cualquiera que haya elegido conscientemente. Puede ser que el acto hipotético de sustitución de mi persona por otra o de otra por mí nos brinde una compresión más amplia del daño recíproco causado por la violencia, como si se lo hiciera a las mismas relaciones sociales recíprocas. Y, sin embargo, esa misma capacidad de sustituirnos por otros y a otros por nosotros puede construir un mundo que lleve a una mayor violencia. ¿Cómo y por qué sucede esto?

Una razón por la que no podemos o no debemos quitarles la vida a aquellos que quisiéramos que desaparecieran es porque no podríamos vivir en un mundo en el que todos hicieran lo mismo. Aplicar esas medidas a nuestras acciones significa imaginar un mundo en el que *efectivamente* actuemos de esa manera y nos preguntemos si hay motivos para detenernos. Debemos imaginar las consecuencias de nuestras acciones asesinas y eso significa pasar por una fantasía perturbadora que, me inclino a sugerir, no está orquestada por completo de modo consciente. Pues, imaginar que los

otros podrían morir por nuestra causa sugiere que lo contrario podría ser cierto: podría morir a manos del otro. Y, sin embargo, puedo compartimentar mis creencias para imaginar que mi acción es unilateral y no es recíproca, lo que podría significar que podría quedar a salvo de la posibilidad de morir a manos del otro. Si las propias creencias se sostienen en esa negación o en semejante desplazamiento, ¿qué consecuencias tiene eso para el modo en que uno se entiende a sí mismo?

Al realizar este experimento mental, se podría concluir que los otros buscarían destruirme o que seguramente lo harán, punto en el que debo concluir que soy un tonto si no los destruyo primero. Una vez que el experimento mental llega a estas instancias modales de persecución, puede funcionar como argumento para justificar la decisión de matar. Pero ¿cuál es el fundamento para percibir a los otros como gente resuelta a destruirme?

Freud no estaba de ningún modo convencido de que la razón tuviera el poder de comandar y reprimir los deseos de matar —algo que planteó cuando el mundo estaba a un paso de una nueva guerra—. Y podemos ver cómo una forma de razonamiento circular puede funcionar como un instrumento de agresión, tanto si esa agresión se desea como si se teme. Dada la realidad de los impulsos agresivos, Freud sostenía que, sin dudas, hace falta que la ética sea rigurosa. Al mismo tiempo se preguntaba si esa rigurosidad ética podría hacerse cargo de esa tarea. En *El malestar en la cultura*, Freud bromea diciendo que la rigurosidad ética del superyó «no se preocupa lo suficiente por los hechos de la constitución mental de los seres humanos» pues, en sus palabras, «el yo no tiene un dominio ilimitado sobre el ello».(47) Freud plantea también que el mandamiento «ama a tu prójimo como a ti mismo» «es la defensa más fuerte contra la agresividad humana y un ejemplo excelente de los procedimientos no conscientes del superyó cultural».(48) Antes, en sus «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte» (1915) escribe que no importa cuán elaborados sean nuestros mandamientos racionales, «el verdadero énfasis del mandamiento "no matarás" confirma que provenimos de una interminable serie de generaciones de asesinos que llevan el goce de matar en la sangre, goce que seguimos experimentando hoy». Tras discutir el desarrollo progresivo de la civilización —así como la falsa moral de la superioridad blanca—, afirma que existe una dimensión inconsciente de la vida que atraviesa todas las culturas: «Si en nuestros impulsos inconscientes a todas horas y todos los

días nos deshacemos de alguien que se interpone en nuestro camino, […] nuestro inconsciente matará incluso por nimiedades».(49) Freud señala que «podemos incluso imaginar que el mal podría reaparecer de modo muy activo en personas que han recibido una educación [moral]». Algo del impulso asesino permanece salvaje hasta cierto punto y esto ocurre especialmente cuando los individuos se unen a grupos.

No deberíamos subestimar el poder de esta «inconquistable» dimensión de la realidad psíquica, que puede llegar a asociarse con la pulsión de muerte. Aunque nos hemos enfocado brevemente en el deseo de matar e incluso en lo que nos disuade de hacerlo, podemos ver que la pulsión de muerte opera en las deliberaciones políticas que están bastante disociadas de los estragos que causan a la vida humana. Podemos pensar en el «daño colateral» como una primera instancia de este tipo de razonamiento, que se basa en una negación que es efectivamente el instrumento a través del cual sucede la destrucción.

Podemos encontrar mucha evidencia de una resistencia a las formas legales y políticas de reciprocidad: una insistencia es la confirmación del poder colonial; una disposición a dejar que los otros mueran por enfermedad o desnutrición o tal vez cerrando los puertos de Europa a los recién llegados, a quienes se deja morir ahogados en masa aun cuando esos cuerpos puedan terminar en las orillas de los hoteles más lujosos. Pero también aparece a veces una sensación contagiosa de desinhibida satisfacción del sadismo, como hemos visto en las acciones de la policía estadounidense contra la población negra, cuando los policías disparan con facilidad, impunidad moral y satisfacción a hombres desarmados que escapan de ellos, como si aquellos asesinados fueran una presa de caza. O, también, en los testarudos argumentos contra el cambio climático de aquellos que creen que al admitir su realidad verán limitada la expansión de la industria y de la economía de mercado. Saben que la destrucción está en marcha, pero prefieren ignorarlo y, de este modo, les importa un bledo si ocurre o no mientras puedan seguir obteniendo beneficios. En esos casos, la destructividad sucede por defecto; aunque no se lo piense ni se lo diga, hay un «no me importa lo más mínimo la destrucción» que la justifica y permite incluso una sensación de liberación al oponerse a los controles a la polución industrial y promover la expansión de los mercados. Vemos también en nuestra actual realidad política a mucha gente emocionarse ante las distintas

maneras en que Donald Trump convoca a levantar los obstáculos legales contra la policía racista, contra la violencia —apoyando, por lo que parece, la liberación de la policía del cruel y debilitador superyó, representado por la izquierda incluyendo a feministas, queers, y a los partidarios antirracistas de la no violencia.

Ninguna posición contra la violencia puede darse el lujo de ser ingenua; debe tomarse en serio el potencial destructivo que es una parte constitutiva de las relaciones sociales de lo que algunos llaman el «vínculo social». Pero si tomamos en serio la pulsión de muerte o esa última versión en la que se la define como agresión y como destructividad, entonces debemos considerar de modo más general el tipo de dilema que plantea a la vida psíquica un precepto moral contra la destrucción. ¿Se trata de un precepto moral que busca eliminar una dimensión constitutiva de la psiquis? Y si no puede hacerlo, ¿tiene otra opción más allá de fortalecer el superyó y sus crueles y severas exigencias de renuncia? Una respuesta freudiana a esta pregunta es que esa renuncia es lo mejor que podemos esperar, aunque paguemos el costo psíquico, por supuesto, con una forma de moralidad que desata la crueldad de nuestros propios impulsos; su máxima puede entenderse de esta manera: «Asesina tus propios impulsos asesinos». Freud desarrolla la idea de conciencia en *El malestar en la cultura* en este sentido, mostrando que la destructividad está ahora dirigida contra la destructividad misma y eso porque no puede destruir por completo su propia destructividad, a lo sumo puede intensificar su operación como una liberación superyoica. Cuanto más intensamente busca el superyó renunciar al impulso asesino, más cruel se vuelve el mecanismo psíquico. En ese punto queda prohibida la agresión, incluso la violencia, pero seguramente no se destruye ni se abandona, dado que retiene una vida activa vapuleando al ego. Esta no es la única forma de pensar la destrucción en Freud, como veremos en el capítulo 4, cuando consideremos de qué modo la ambivalencia ofrece un camino para la lucha ética.

En cierto sentido, Freud plantea la misma pregunta que formulo ahora: ¿qué es lo que lleva a cualquiera de nosotros a buscar proteger la vida del otro?, pero él la hace negativamente. ¿Qué, si en verdad se trata de algo determinado en la vida psíquica, nos impide causar daño cuando estamos atrapados por el deseo de matar? Sin embargo, hay una alternativa en el pensamiento psicoanalítico, una manera afirmativa de replantear la

pregunta: ¿qué clase de motivación se pone en marcha cuando buscamos activamente proteger la vida de otro? Volviendo al problema de la sustitución, podríamos preguntar: ¿cómo logran las formas inconscientes de sustitución informar y estimular lo que podríamos llamar «sentimientos morales»? ¿Qué condiciones de posibilidad hay de ponernos en el lugar del otro, sin ocupar su lugar? ¿Y qué hace que alguien pueda ponerse en nuestro lugar sin quedar absorbido? Esas formas de sustitución demuestran el modo en que están imbricadas las vidas desde el comienzo, y esta perspectiva nos permite comprender que, cualquiera sea la ética que finalmente adoptemos, no podrá distinguir entre preservarse y preservar a otro.

Melanie Klein contribuyó a la filosofía moral desde el psicoanálisis con su ensayo «Amor, culpa y reparación» encontrando precisamente en la dinámica de amor y odio el espacio donde convergen la psicología individual y la social. Klein sostiene que el deseo de hacer feliz a la gente se vincula con «fuertes sentimientos de responsabilidad y preocupación» y que «una genuina simpatía por otras personas» implica «ponernos en el lugar de los otros». Para cumplir con esto, la «identificación» nos coloca lo más cerca posible de la posibilidad del altruismo. Escribe: «Solo seremos capaces de ignorar, y hasta cierto punto sacrificar, nuestras propios sentimientos y deseos y así poner por un tiempo en primer lugar los sentimientos y deseos del otro si tenemos la capacidad de identificarnos con la persona amada». Esta disposición no es plenamente una abnegación, pues al buscar la felicidad de aquella persona a la que amamos se supone que vamos a compartir su satisfacción. En el acto de poner en primer lugar al otro interviene un momento vicario, de modo «que recuperamos de una manera lo que hemos perdido por otra».(50)

En este momento de su texto, Klein remite a una nota al pie que comienza señalando: «Como he dicho al comienzo, hay en cada uno de nosotros una constante interacción entre amor y odio».(51) Algo sobre vivir vicariamente surge de esta reflexión o, tal vez, para distinguir el discurso sobre el amor debe separarse gráficamente en la página del discurso sobre la agresión. En cualquier caso, los dos discursos terminan en un embudo para converger unos pocos párrafos más adelante. En la nota al pie señala que, pese a que en ese momento se está enfocando en el amor, quiere dejar en claro que la agresión está co-presente, que tanto la agresión como el odio

pueden ser productivos y que no debería sorprendernos descubrir que las personas muy capaces de amar también manifiestan y actúan esos sentimientos. Deja en claro que, al entregarnos a los otros, e incluso al protegerlos, reproducimos las maneras en que fuimos tratados por nuestros padres o reproducimos la fantasía sobre cómo nos hubiera gustado que nos trataran. Mantiene abiertas las dos opciones. Escribe: «En definitiva, al hacer sacrificios por alguien a quien amamos identificándonos con la persona amada, nos colocamos en el papel de buenos padres y nos comportamos hacia esa persona como sentimos que hicieron nuestros padres con nosotros, o como hubiéramos querido que lo hicieran».

Así, aunque nos ha dicho que una «genuina simpatía» por el otro es posible y que involucra «la capacidad de entenderlo, cómo es y cómo siente», se establece a través de modos de identificación que suponen desempeñar un rol, incluso volver a actuar ese rol, en una escena fantasmática en la cual uno ocupa el lugar del niño o del padre, como fueron o como deberían haber sido, lo que es lo mismo que lo que uno «desearía que hubieran sido». De hecho, Klein continúa afirmando que «al mismo tiempo, también actuamos la parte del buen hijo hacia los padres, que deseábamos representar en el pasado y ahora desempeñamos en el presente».(52) Entonces, señalemos que en el momento al que Klein califica como identificación vicaria esencial en el esfuerzo por hacer feliz a alguien e incluso para otorgarle prioridad moral a esa persona por sobre nosotros, estamos desempeñando un rol y recreando pérdidas no sometidas a duelo o ciertos deseos insatisfechos. Concluye su análisis de esta manera: «Al revertir una situación, al actuar hacia otra persona como un buen padre, recreamos y disfrutamos en el plano de la fantasía el amor deseado y la bondad de nuestros padres».

En este punto, no queda claro si es que tuvimos ese buen amor y lo perdimos al crecer o es que simplemente anhelamos ese buen amor que en realidad nunca recibimos (o, al menos, que no satisfacía nuestros deseos). Parece importar ahora si en nuestras modalidades vicarias y dadas estamos realmente lamentando la pérdida de lo que alguna vez hemos tenido o en verdad deseamos un pasado que nunca tuvimos —o incluso experimentamos un poco de cada una de estas alternativas—. Es el momento en el que Klein recupera el análisis de la agresividad de la nota al pie y lo lleva a su propio texto:

> Pero actuar como buenos padres hacia otras personas puede también ser una manera de enfrentarse a las frustraciones y sufrimientos del pasado. Nuestras quejas contra nuestros padres por habernos frustrado, junto con los sentimientos de odio y de revancha que han hecho surgir en nosotros y, una vez más, los sentimientos de culpa y desesperación que nacen de ese odio y de ese deseo de revancha —pues hemos lastimado a nuestros padres a quienes al mismo tiempo amábamos—. Todo esto, en la fantasía, podemos deshacerlo retrospectivamente (dejando de lado los fundamentos para odiar), al interpretar al mismo tiempo los papeles de padres e hijos amantes.(53)

Así, un análisis que comenzó con la afirmación de que es posible una genuina simpatía a través de modos de identificación desemboca en una explicación sobre cómo, al tratar bien a los otros o al buscar asegurar su felicidad, reproducimos nuestras quejas contra aquellos que no nos amaron lo suficiente o cuyo amor hemos perdido inaceptablemente.

Al mismo tiempo, de acuerdo con esta lógica, uno es capaz ahora de ser el buen niño que antes no fue o que no podría haber sido dadas las olas de agresión que arrasaron con aquellos primeros esfuerzos por ser buenos. Así resuelvo mis pérdidas y frustraciones, incluso expío mi culpa cuando me embarco en eso que Klein llama «genuina simpatía». Pongo al otro en primer lugar, pero mi escena define todos los papeles que tú y yo podemos interpretar. Tal vez todo sea muy fácil, solo estoy compartiendo la satisfacción que le doy al otro porque lo amo y porque lo que siente el otro, así como siento yo, es genuina simpatía y el sentimiento es recíproco. La simplicidad de esta formulación se vuelve cuestionable, sin embargo, una vez que nos preguntamos si el otro al que entrego mi amor está siempre apartado de los escenarios que recreo: mi esfuerzo por reconstruir lo que he perdido, o lo que nunca tuve; o mi reconciliación de la culpa que he acrecentado al haber buscado, o seguir buscando, destruir al otro, aunque solo sea en mi fantasía. ¿Está motivada mi fantasía por mis propias pérdidas y culpas o sucede que, al compartir la felicidad del otro que he tratado de promover, el «yo» y el «tú» no son tan diferentes como podríamos haber pensado? Si es que están compartiendo, ¿qué es precisamente lo que

comparten? ¿O eso queda parcialmente oscurecido por la fantasía en la que aparecen?

Cuando Klein concluye su análisis sosteniendo que «hacer una reparación» es fundamental para el amor, nos ofrece otro camino para pensar la simpatía. Aun cuando sienta simpatía por alguien, tal vez por la reparación que el otro nunca recibió por una pérdida o por una privación, parece que estoy, al mismo tiempo, haciendo una reparación por lo que nunca tuve o por cómo me deberían haber cuidado. En otras palabras, me dirijo al otro pero me reparo a mí mismo, y ninguno de esos movimientos ocurre sin el otro. Si la identificación implica actuar mis pérdidas, ¿hasta qué punto sirve de base para una «genuina» simpatía? ¿Hay siempre algo de no genuino en el esfuerzo por hacer que alguien sea feliz, en mostrarse preocupado? ¿Y significa esto que la identificación con el otro nunca es lo suficientemente exitosa si una de sus condiciones de posibilidad es una *phantasy* de autorreparación?

En estos pasajes, Klein se enfoca en el reproche y la culpa, pero el reproche solo tiene sentido bajo la luz de la afirmación de que uno ha sido privado de amor en el pasado. La privación puede aparecer bajo la forma de la pérdida (alguna vez tuve ese amor y ahora ya no) o puede venir bajo la forma de un reproche (no he tenido ese amor, pero seguramente debería haberlo tenido). En estos pasajes, la culpa parece estar vinculada con sentimientos de odio y de agresión. Si uno efectivamente rompió con el padre o dejó de lado a los padres, la *phantasy* es operativa y el niño no siempre sabe si fue una *phantasy* de destrucción o un acontecimiento concreto. La presencia continua del padre no alcanza como una prueba viviente de que el niño no es un asesino, como tampoco lo hace una abundante documentación de que el padre fallecido murió por causas naturales. Para el niño, hay una persona asesinada que vive de una forma más o menos inexplicable, a veces bajo el mismo techo, o a veces el niño es el asesinado que inexplicablemente sigue vivo (el Odradek de Kafka en «Las preocupaciones de un padre de familia»). En realidad, no podemos entender la trayectoria reparadora de la identificación si no comprendemos primero la manera en que la identificación simpática, de acuerdo con Klein, es consecuencia de los esfuerzos por volver a actuar y revertir escenas de pérdida, privación y la especie de odio que surge de la dependencia no negociable.

Klein escribe: «Mi trabajo psicoanalítico me ha convencido de que cuando aparecen en la mente del bebé los conflictos entre amor y odio, y se vuelven activos los miedos a perder a la persona amada, se ha dado un paso importante en el crecimiento».(54) Queda la cuestión de que la *phantasy* de destruir a la madre promueve el temor a perder a la misma persona de quien el infante es especialmente dependiente. Desembarazarse de la madre implicaría poner en peligro las condiciones de la propia existencia. Las dos vidas parecen estar atadas una a la otra. «Hay […] en el inconsciente una tendencia a abandonarla que es contrarrestada por el urgente deseo de tenerla para siempre».(55) El bebé no es una criatura calculadora. En cierto nivel primario, hay un reconocimiento de que la propia vida está ligada a otra vida y aunque esta dependencia cambie de forma, planteo que es esta la base psicoanalítica para una teoría del vínculo social. Si busco preservar la vida de otro, no es solo porque es en mi interés hacerlo o porque apueste a que me brindará mejores consecuencias. Es más bien porque ya estamos vinculados en una relación social que nos precede y que hace posibles ambas vidas. Mi vida no es completamente separable de la del otro y esta es una de las formas en que la *phantasy* queda implicada en la vida social.

Se debe entender la culpa no solo como una forma de controlar nuestra propia destructividad, sino también como un mecanismo para salvaguardar la vida del otro que emerge de nuestra propia necesidad y dependencia, de la comprensión de que esa vida no es una vida sin otra vida. En realidad, cuando se convierte en una acción de salvaguarda, no estoy seguro de que se pueda hablar de «culpa». Si seguimos usando ese término podríamos concluir que la «culpa» es extrañamente generativa o que su forma productiva es la reparación, pero «salvaguardar» es también una modalidad dirigida hacia el futuro, una especie de cuidado anticipatorio o una manera de cuidar otra vida que busca activamente prevenir el daño que podríamos causar o que pueden causar otros. Por supuesto, la reparación no está estrictamente atada a lo que ha ocurrido en el pasado: podría empezar por un daño que solo *deseé* infligir pero que nunca llevé a la práctica. Pero «salvaguardar» parece apuntar a otra cosa al establecer condiciones para la posibilidad de que una vida sea vivible, para que tal vez, incluso, florezca. En este sentido, salvaguardar no es lo mismo que preservar, pese a que lo primero presupone lo segundo: la preservación busca proteger la vida que ya está; la salvaguardia asegura y reproduce las condiciones para ayudar a

la vida, al futuro, donde el contenido de esa vida, de ese vivir, no puede prescribirse ni preverse y donde la autodeterminación aparece como un potencial.

De manera célebre y repetida, Klein nos dice que el niño obtiene gran satisfacción del pecho de la madre, pero también fuertes impulsos de destrucción. En presencia de sus propios deseos agresivos, el niño teme haber «destruido el objeto que, como sabemos, ama y necesita y del cual es completamente dependiente».(56) En otro momento, se dice que el niño no solo siente culpa de perder a su madre o a aquella de quien es más dependiente, sino también «aflicción», lo que habla de una angustia que pertenece a un sentimiento de radical desamparo.

«En un último análisis —escribe— es el temor de que la persona amada, empezando por la madre, pueda morir a causa de las heridas infligidas en la *phantasy* lo que hace insoportable depender de esa persona».(57) Sin embargo, esa insoportable dependencia persiste, y delinea un vínculo social que, aunque resulte insoportable, debe preservarse. Es lo suficientemente intolerable como para generar una furia asesina, pero una que, si se actuara y dada la dependencia de uno con otro, desmantelaría a ambos al mismo tiempo.(58)

Significativamente y tal vez de modo paradójico, el deseo de entregarse al otro, de hacer sacrificios por él, surge de esta aceptación de que si uno lo destruye, entonces pone en peligro su propia vida. Así, el niño comienza a reparar la violencia que cree haber infligido o imaginado o tal vez a reparar la violencia que está por llegar, contrarrestando de este modo la destructividad por medio de la reparación. Si tengo la intención de reparar esa violencia, doy a entender que no se ha concretado el daño o que tal vez el asesinato solo tuvo lugar dentro de mi mente. De esta manera no niego mi destructividad, sino que busco revertir sus efectos dañinos. No es que la destructividad se convierta en reparación, sino que reparo aun cuando esté impulsado por la destructividad o precisamente porque estoy impulsado por ella. Cualesquiera sean los sacrificios que haga, son parte de la trayectoria de la reparación, aunque la reparación no sea una solución efectiva. La teórica feminista Jacqueline Rose señala que «la reparación puede reforzar la omnipotencia» y, más aún, aparece a veces en la teoría kleiniana como un requerimiento o un imperativo del desarrollo o de la disciplina.(59) La reparación es falible y debe distinguirse de los esfuerzos por reescribir el

pasado y así negarlo. Una forma de negación alucinatoria como esa puede servir al propósito de disociar o revertir un legado psíquico de dependencia y aflicción, y producir una condición esquizofrénica.

La respuesta psicoanalítica a la cuestión de cómo contener la destructividad humana que encontramos en Freud se centra en la conciencia y en la culpa como instrumentos que desvían la pulsión de muerte, y hacen responsable al yo de sus actos por intermedio de un superyó que ataca con imperativos morales, crueles castigos y juicios definitivos. Pero esta lógica, según la cual nuestros impulsos destructivos se controlan a través de la internalización, parece encontrar su momento culminante en una conciencia lacerada o en un narcisismo negativo, como vemos en Freud.

Sin embargo, en Klein, esa inversión o dialéctica negativa genera una nueva posibilidad: el impulso de preservar esa otra vida. La culpa resulta no ser completamente autorreferencial, sino una manera de preservar la relación con el otro. En otras palabras, la culpa ya no puede entenderse como una forma de narcisismo negativo que corta el lazo social, sino más bien como la ocasión para articular ese mismo vínculo. Así, Klein nos ofrece un camino para comprender la importante manera en que la culpa controla el impulso destructivo para preservar al otro y a uno mismo, un acto que presupone que una vida no puede pensarse sin la otra. Para Klein, esta imposibilidad de destruir una vida sin destruir otra opera en el plano de la *phantasy*. Aunque la explicación del desarrollo supone bebé y madre, ¿podemos decir que *esta forma ambivalente del vínculo social alcanza una forma más general una vez que la interdicción del asesinato se convierte en un principio organizador de la sociabilidad*? Después de todo, la condición primordial por la cual la supervivencia queda asegurada a través de una dependencia siempre parcialmente intolerable no nos abandona exactamente cuando crecemos; en realidad, suele ser más enfática a medida que envejecemos y entramos en nuevas formas de dependencia que recuerdan las primarias, por ejemplo, vivienda y soluciones institucionales impulsadas por benefactores, si es que existen.

En el escenario consecuencialista hemos visto que cada uno de nosotros concluye que asesinar a aquellos que nos generan antipatía o ambivalencia emocional va en contra de nuestros intereses pues, entonces, los otros que sientan antipatía por nosotros muy bien podrían tener la misma idea y decidirse a tomar nuestra vida o la de otro, por lo cual no estaríamos en

condiciones de universalizar ninguna regla que impulse ese tipo de conducta sin poner en riesgo la misma racionalidad que nos distingue como humanos y que hace habitable el mundo. De diferentes maneras, cada una de estas posiciones elabora un escenario en el que se nos pide que dupliquemos o repliquemos nuestras acciones, imaginando a los otros en nuestra posición y proyectándonos en la posición de los otros y que luego consideremos y evaluemos qué acción nos proponemos a la luz de ese experimento. Sin embargo, para Klein estamos desde el comienzo y casi sin quererlo en la situación de sustituirnos por otro o descubrirnos como sustitutos. Y eso reverbera a través de la vida adulta: te amo pero tú ya eres yo y cargas con el peso de mi pasado no resuelto, mis carencias y mi destructividad. Y no tengo dudas de que, para ti, yo estoy recibiendo el embate del castigo que nunca recibiste; somos el uno para el otro falsas sustituciones para pasados irreversibles y ninguno de nosotros supera el deseo de reparar lo que no puede repararse. Y, sin embargo, aquí estamos, compartiendo con esperanzas una copa de vino.

«La vida, tal cual la experimentamos —nos dice Freud en *El malestar en la cultura*— es demasiado dura para nosotros».(60) Esto explica la necesidad de diversas formas de narcosis (incluyendo, por supuesto, el arte). Al cargar con el peso de una pérdida irreparable, una dependencia intolerable y privaciones sin remedio, parecemos, en lo que llamamos «relaciones», estar ampliando escenarios de necesidad de reparación y de buscar reparar a través de diversas formas de entrega. Tal vez se trata de una dinámica persistente en la que polaridades como dar y recibir o salvaguardar y reparar no siempre son diferentes: el que está actuando no siempre es separable de aquel sobre quien se actúa. Tal vez esta ambigüedad moral y sensualmente fecunda nos constituye de un modo potencialmente común.

Si la continuidad de mi existencia depende de otro, entonces estoy aquí, separado de aquel de quien dependo pero, también, de manera bastante crucial, allá; estoy ambiguamente ubicado aquí y allá, ya sea al ser alimentado, al dormir o al ser tocado o alzado. En otras palabras, la separatividad del bebé es, en cierto sentido, un hecho, pero de modo significativo es una lucha, una negociación, si no es un vínculo relacional. No importa cuán buena sea la crianza, siempre hay cierta dosis de desdicha y de falta de gratificación, dado que el otro cuerpo no puede estar allí en

todo momento. Así, el odio hacia aquellos de los que se depende de modo intolerable es seguramente parte de lo que está significado por la destructividad que invariablemente surge en las relaciones de amor.

Entonces, ¿cómo se traduce esto en un principio más general que pueda regresarnos a la pregunta de qué es lo que evita que matemos y qué nos lleva a preservar la vida del otro? ¿Puede ser que incluso ahora, al destruir a otro, también nos estemos destruyendo a nosotros? Si es así, es porque ese «yo» que soy solo se ha diferenciado de manera ambigua y es una persona para quien la diferenciación es una perpetua lucha y un problema. Klein y Hegel parecen coincidir en esto: te encuentro, pero encuentro a mi yo allí como tú, reduplicado en mi abandono, pero yo no soy exactamente yo, sino un espectro al que recibo cuando tú buscas una historia diferente de aquella que tienes.

Así, el «yo» vive en un mundo en el cual la dependencia solo puede erradicarse a través de la auto-erradicación. Cierta verdad persistente de la vida infantil sigue conformando nuestras vidas políticas así como las formas de disociación y desviación fuera de las cuales nacen las *phantasies* de autosuficiencia soberana.(61) Rose ha planteado que esta es una razón por la cual si queremos evitar la guerra, debemos «prestar atención» a las formas de «escarnio» o «fracaso» que previenen y minimizan formas de triunfalismo.(62)

Podemos pensar que una «genuina» simpatía requiere que me comprenda a mí mismo como alguien bastante separado de ti; pero puede ser que mi capacidad para no ser yo —es decir, para desempeñar un rol, incluso para actuar el lugar del otro— sea parte de quien soy, incluso que me permita simpatizar contigo; esto significa que, en la idea de identificación, en parte voy más allá del yo y del tú y acepto que la dirección está impulsada por mí y no por los dos. Así, hay un modo en el que estamos alojados el uno en el otro. No soy solo el precipitado de todo aquello que he amado y perdido, sino también el legado de todos aquellos que no lograron amarme bien, al mismo tiempo que de todos a los que imagino que lograron mantenerme alejado de esa desdicha temprana e intolerable necesaria para mi supervivencia y lejos de esa intolerable culpa (y angustia) por la destructividad potencial de mi ira. E intento convertirme en ese que busca asegurar tus condiciones de vida y sobrevivir a la rabia que sientes por una dependencia de la que no puedes huir. En realidad,

todos más o menos vivimos con ira por la dependencia de la que no podemos librarnos sin liberar también las condiciones de la vida psíquica y social.

Pero si podemos imaginar esta dependencia en la vida personal y sugerir formas de dependencia, ¿no podemos también comprender que dependemos de instituciones y economías sin las cuales no podríamos seguir siendo las criaturas que somos? Más aún, ¿cómo puede funcionar esta perspectiva para pensar la guerra, la violencia política y el abandono de poblaciones a la enfermedad o a la muerte? Tal vez el principio moral que prohíbe matar deba expandirse a un principio político que busque salvaguardar vidas a través de medios institucionales y económicos, y lo haga de un modo que no permita distinguir entre poblaciones inmanentemente duelables y otras que no lo son.

En el próximo capítulo espero poder mostrar que una concepción consistente y expansiva de la vida duelable permite revisar nuestras ideas de igualdad en la esfera de la biopolítica y las lógicas de la guerra. Se trata no solo de encontrar caminos para reparar el daño que hayamos hecho (pese a que eso es muy importante) o incluso el daño que nos imaginamos haber hecho, sino de anticipar y prevenir *el daño que está por suceder*. Con ese objetivo, se debe movilizar una forma anticipatoria de reparación, una forma activa de salvaguardar la vida para un futuro que se desconoce.(63) Podríamos decir que, sin ese futuro abierto, una vida es apenas existencia, pero no es vida. Mi apuesta es que la razón por la cual a veces no actuamos violentamente no es simplemente que calculamos que alguien podría actuar también violentamente contra nosotros y que en consecuencia no es que no actuemos violentamente únicamente por nuestro propio interés. En cambio, la razón debe encontrarse en esas conflictivas condiciones sociales que preparan el terreno para una formación subjetiva en un mundo de pronombres: ese «yo» que soy ya es social, ya está vinculado a un mundo social que excede el dominio de lo familiar, a la vez exigente y ampliamente impersonal. En principio, resulto pensable en la mente del otro como «tú» o como un pronombre de género, y esa ideación fantasmática me hace aparecer como una criatura social. La dependencia que constituye aquello que soy antes de la emergencia de cualquier pronombre subraya el hecho de que dependo de otros cuya definición de mí me da forma. Indudablemente, mi gratitud se mezcla con cierta comprensible ira. Y, sin

embargo, es aquí donde surge la ética, pues estoy obligado a preservar esos vínculos conflictivos sin los cuales yo mismo no existiría ni sería completamente pensable. Así, la cuestión de trabajar con el conflicto y de negociar la ambivalencia se vuelve primordial para evitar que la ira adquiera formas violentas.

Si todas las vidas se consideraran igualmente duelables, aparece entonces una nueva forma de igualdad en la comprensión social de la igualdad que sostenga la gobernabilidad de la vida económica y social y que pueda luchar contra la destructividad de la que somos capaces: una fuerza contra otra fuerza. Esto resultaría diferente a proteger a los vulnerables fortaleciendo formas paternalistas de poder. Después de todo, esa estrategia siempre llega tarde y fracasa en abordar la producción diferencial de vulnerabilidad. Pero si una vida se considera duelable desde el comienzo, entendida como una vida que podría perderse potencialmente y que esa pérdida se lamentaría entonces el mundo se organizaría para evitar esa pérdida y salvaguardar la vida del daño y de la destrucción. Si todas las vidas se aprehendieran en un imaginario igualitario, ¿cómo cambiaría la conducta de los actores del espectro político?

Es realmente difícil hacer entender el mensaje de que quienes son atacados, abandonados o condenados son también duelables, que su pérdida debería o debe importar y que el fracaso en preservar sus vidas provocará un inmenso arrepentimiento y una obligatoria reparación. Entonces, ¿qué disposición nos permite establecer poderes que anticipen la pena y el remordimiento de modo que nuestras acciones presentes y futuras puedan impedir un futuro que terminaríamos lamentando? En la tragedia griega, la lamentación suele suceder a la ira y suele ser tardía. Pero a veces hay un coro, algún grupo de gente anónima que se reúne o canta ante la impulsiva ira, que lamenta por adelantado el pesar por llegar.(64)

---

38. Ver Martha Fineman, «The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition», *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 20, nº 1, 2008, pp. 1-24; Lourdes Peroni y Alexandra Timmer, «Vulnerable Groups: the Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law», *International Journal of Constitutional Law*, vol. 11, nº 4, octubre de 2013, pp. 1056-1085. Ver también Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York, Routledge, 1994; Joan Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*, Nueva York, New York University Press, 2013; Daniel Engster, «Care Ethics, Dependency, and

Vulnerability», *Ethics and Social Welfare*, vol. 13, nº 2, 2019, pp. 100-114; Fabienne Brugère, *Care Ethics: The Introduction of Care as Political Category*, Lovaina, Peeters, 2019.

39. Ver Christy Thornton, «Chasing the Murderers of Ayotzinapa's 43», NACLA, 17 de septiembre de 2018, disponible en <nacla.org>.

40. Ver Karen Barad sobre la duelidad de la materia: Karen Barad, «Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable», *New Formations*, vol. 92, otoño de 2017, pp. 56-86.

41. Immanuel Kant, *The Moral Law: Ground Work of the Metaphysic of Morals*, Nueva York, Routledge, 1991, p. 73.

42. *Ibidem*, p. 116.

43. *Ibidem*, p. 75.

44. *Ibidem*.

45. Sobre mímesis primaria, ver Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, Stanford, Stanford University Press, 1992; y François Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?*, París, Éditions de Minuit, 1994.

46. Varias versiones de esta tesis pueden encontrarse en la obra de Sándor Ferenczi, François Roustang y Simon Critchley, para quien resulta central la relación entre Levinas y el psicoanálisis. Ver Adrienne Harris y Lewis Aron (eds.), *The Legacy of Sándor Ferenczi: From Ghost to Ancestor*, Nueva York, Routledge, 2015; Simon Critchley, «The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis», en Richard Kearney y Mark Dooley (eds.), *Questioning Ethics*, Nueva York, Routledge, 1999.

47. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21, Londres, Hogarth Press, 1915, pp. 108-109. Abreviado como «SE» en las siguientes citas.

48. *Ibidem*, p. 109.

49. Sigmund Freud, «Thoughts for the Times on War and Death», SE, vol. 14, 1914-1916, 296-297.

50. Melanie Klein y Joan Rivière, «Love, Guilt, and Reparation», en Melanie Klein y Joan Rivière, *Love, Hate, and Reparation*, Nueva York, Norton, 1964, p. 66.

51. *Ibidem*, p. 66, nota 1.

52. *Ibidem*, p. 67.

53. *Ibidem*.

54. *Ibidem*, p. 65.

55. *Ibidem*, p. 91

56. *Ibidem*, pp. 61-62.

57. *Ibidem*, p. 83.

58. Lauren Berlant y Lee Edelman, *Sex, or the Unbearable*, Durham, Duke University Press, 2013.

59. Jacqueline Rose, «Negativity in the Work of Melanie Klein», en *Why War? Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein*, Londres, Blackwell, 1993, p. 144.

60. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE, vol. 21, 1930.

61. En un punto, Klein subraya que la relación del bebé con su madre es una relación con la vida. Sin embargo, no aclara si es la relación con la vida de la madre o con su propia vida. En este momento, la «vida» es precisamente una función de ese ambiguo referente. Su propia vida, la vida de los otros, todo se llama «vida».

62. Jacqueline Rose, «Negativity in the Work of Melanie Klein», en: *Why War?: Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein*, Londres, Blackwell, 1993, p. 144.

63. David Eng, «Reparations and the Human», *Columbia Journal of Gender and Law*, vol. 21, nº 2, 2011, pp. 561-583.

64. Ver Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, pp. 99-103; Athena Athanasiou, *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2017.

Capítulo 3

La ética y la política de la no violencia

En los capítulos anteriores busqué vincular el psicoanálisis con la filosofía moral y la teoría social, tratando de poner en evidencia que nuestros debates éticos y políticos se basan en tácitos presupuestos demográficos respecto de quién plantea la pregunta moral y sobre quién. No podemos plantear la pregunta «¿qué vidas deben protegerse?» sin hacer suposiciones sobre qué vidas son potencialmente duelables. Pues las vidas que no cuentan como potencialmente duelables tienen pocas chances de que se las proteja. Mi planteo ha sido que el psicoanálisis nos ayuda a ver cómo lo fantasmático puede funcionar como una dimensión acrítica de la deliberación moral que se postula como racional. Ahora vamos a Michel Foucault y Frantz Fanon, y lo que podemos llamar «población fantasmática» y «fantasmas raciales», para comprender las formas tácitas, incluso inconscientes, de racismo que estructuran el discurso estatal y político sobre la violencia y la no violencia. Cuando se los lee en paralelo, Étienne Balibar y Walter Benjamin nos abren un camino para entender los múltiples sentidos de la palabra «violencia» y el complejo ritmo con el que la violencia del Estado y otros poderes regulatorios llaman «violencia» a aquello que se opone a su propia legitimidad, de modo que esa práctica nominativa se convierte en una manera de promover y disimular su propia violencia.

He planteado que los debates morales sobre la no violencia pueden tomar dos formas significativamente diferentes. La primera se centra en la cuestión de los fundamentos para no matar o destruir a otro o a otros en plural, y la segunda, en la cuestión de qué nos obliga a preservar la vida del otro o de los otros. Podemos preguntarnos qué nos impide matar, pero también qué nos lleva a buscar caminos morales o políticos que intenten

activamente preservar la vida, donde sea posible. ¿Si formulamos estas preguntas respecto de individuos, de grupos específicos o de todos los otros posibles importa sobremanera?, dado que damos por sentada la naturaleza de los individuos y los grupos e incluso las ideas de humanidad a las que apelamos en estos debates —con frecuencia presupuestos demográficos que incluyen *phantasies* acerca de quién cuenta como humano— y esto condiciona nuestras opiniones respecto de qué vidas son dignas de preservarse y cuáles no, y qué define y limita nuestras ideas operativas de humanidad. Considerada etimológicamente, la demografía es el estudio de la manera en que la gente (*demos*) se escribe (*graphos*) o representa, y aunque se la suele asociar con la estadística, ese es solo uno de los recursos gráficos con los que se elabora discursivamente a las poblaciones. ¿Mediante qué recursos gráficos podemos distinguir lo duelable de lo no duelable?

Vidas duelables: una igualdad de incalculable valor

He planteado que un violento potencial aparece como un rasgo de todas las relaciones de interdependencia y que un concepto del vínculo social que considere la interdependencia como un aspecto constitutivo es aquel que cree permanentemente en las formas de ambivalencia, esas que Freud consideraba como emergentes del conflicto entre amor y odio. Espero plantear que reconocer la desigual distribución de la duelidad de las vidas puede transformar nuestros debates tanto de la igualdad como de la violencia. En realidad, una defensa política de la no violencia no tiene sentido sin un compromiso con la igualdad.

Si y cuando una población es duelable, puede reconocerse como una población viviente cuya muerte debería lamentarse, lo que significa que dicha pérdida sería inaceptable e incluso algo malo, un motivo de conmoción e indignación. Por un lado, la duelidad es una característica atribuida a un grupo de personas (tal vez una población) por cierto grupo o comunidad, en el marco de un discurso o de políticas o instituciones. Esa atribución puede darse a través de varios medios y con fuerza variable e incluso puede *fracasar* en darse, o suceder solo de forma intermitente e

inconsistente, dependiendo del contexto y de los cambios que experimente. Pero mi punto es que la gente puede duelarse o recibir el atributo de duelidad solo si esa pérdida puede reconocerse como tal; y la pérdida puede reconocerse solo si se han establecido las condiciones de reconocimiento en un lenguaje, un medio de comunicación, un campo cultural e intersubjetivo de alguna especie. O, más bien, puede reconocerse aun cuando hay fuerzas culturales que trabajan para negar ese reconocimiento, pero eso requiere de una forma de protesta que pueda contrarrestar la impuesta y melancólica norma de negación, activando las dimensiones performativas del duelo público que buscan exponer los límites de lo duelable y establecen nuevos términos de reconocimiento y resistencia. Esto sería una forma militante de duelar que irrumpe en la esfera pública, inaugurando una nueva constelación de espacio y tiempo.(65)

Podemos preferir elegir un marco humanista y afirmar que todo el mundo, más allá de la raza, la religión o el origen, tiene una vida que es duelable y, en consecuencia, podemos militar para que se acepte esa igualdad básica. Podemos querer insistir en que este es un reclamo descriptivo, que toda vida existente es igual de duelable. Pero si permitimos que esta sea la descripción completa, estaremos tergiversando la representación de la realidad actual, en la cual abunda una radical desigualdad. Entonces, tal vez deberíamos hacer un movimiento abiertamente normativo y reclamar en cambio que toda vida *debería* ser duelable, planteando así un horizonte utópico en el cual deben trabajar la teoría y las descripciones. Si queremos sostener que cada vida es inherentemente duelable y proclamarlo como un valor natural o *a priori*, ese planteo descriptivo ya lleva implícito un reclamo normativo —que cada vida *debería* ser duelable—; entonces la cuestión es cómo le pedimos al planteo descriptivo que haga ese trabajo normativo. Después de todo, debemos mostrar la radical discrepancia entre lo que es y lo que debería ser, así que mantengámoslos diferenciados, al menos para esta clase de debates. Finalmente, teorizar en los términos del presente la reivindicación descriptiva más apropiada no es decir, por cierto, que todas las vidas son igual de duelables. Así que pasemos de lo que es a lo que debe ser o, al menos, comencemos a dar un paso que proponga un horizonte utópico para nuestro trabajo.(66)

Más aún, cuando se habla de vidas que no son igual de duelables, se está proponiendo un ideal de igual duelidad. Hay al menos dos implicancias en esta formulación que plantean algunos problemas críticos. La primera es que debemos preguntarnos si hay alguna manera de medir o calcular cuán duelable es alguien realmente. ¿Cómo se establece que una población es más duelable que otra? ¿Hay grados de duelidad? Sin dudas, resultaría algo perturbador, si no completamente contraproducente, establecer un cálculo que pudiera aportar respuestas de este tipo. Así que la única manera de entender este reclamo de que algunos son más duelables que otros —que algunos, en determinadas marcos y bajo ciertas circunstancias, serán protegidos del daño, la destrucción y la muerte con mayor tenacidad que otros— es decir, precisamente (y con Derrida), que el incalculable valor de la vida se reconoce en un marco pero no en otro; o que, en un mismo marco (si es que podemos identificar los parámetros de ese marco), a algunos se les adjudica un valor incalculable mientras que otros están sujetos a cálculo. Estar sujeto a cálculo es haber entrado ya en la zona gris de lo no duelable. La segunda implicancia de la formulación es que todas las vidas no se consideran igual de duelables y que ahora debemos revisar nuestras ideas sobre la igualdad para poder dar cuenta de la duelidad como un atributo que debe estar sujeto a estándares igualitarios. En otras palabras, no estamos hablando de igualdad si antes no hemos hablado de una duelidad igualitaria o de una igual atribución de la duelidad. La duelidad es un aspecto definitorio de la igualdad. Aquellos cuya duelidad no se asume son los que sufren la desigualdad, un valor desigual.

Foucault y Fanon sobre la lógica guerrera de la raza

Como he planteado en el capítulo 2, cuando decimos que una vida no es duelable, no solo estamos hablando de una vida que ya ha terminado. En realidad, estar en el mundo como una vida duelable es saber que la muerte de uno *sería* lamentada. Pero también es reconocer que la vida de uno será protegida a causa de su valor. Esta forma de evaluar la desigual duelidad de las vidas es parte de la biopolítica y eso significa que no siempre podemos aplicar esta forma de desigualdad a un proceso soberano de toma de

decisiones. En el capítulo final de su curso de 1976, «Defender la sociedad», Foucault elabora el surgimiento del campo de la biopolítica en el siglo XIX. Aquí vemos que «lo biopolítico» describe las operaciones del poder sobre los humanos como seres vivos. Diferente de un poder soberano, la biopolítica o el biopoder aparece como una formación claramente europea. Opera a través de una diversidad de tecnologías y métodos para controlar tanto la vida como la muerte. Para Foucault esta es una forma diferente de poder, puesto que se ejerce sobre los humanos en virtud de su estatus como seres vivos —a veces llama a este estatus «biológico», pese a que no nos dice qué versión de la ciencia biológica tiene en mente—. Foucault describe lo «biopolítico» como un poder regulatorio destinado a «producir vida» o a «dejar morir» a distintas poblaciones elegidas por el poder soberano para «hacer morir» o «permitir vivir».(67)

Como en muchas oportunidades en la obra de Foucault, el poder actúa pero no desde un centro soberano; en cambio, existen múltiples agencias de poder que operan en un contexto postsoberano para controlar a las poblaciones como seres vivos, para dirigir sus vidas, para hacerlos vivir o permitirles morir. Esta forma de biopoder regula, entre otras cosas, la misma vivibilidad de la vida, y determina los potenciales relativos de vida de las poblaciones. Este tipo de poder está documentado en las tasas de mortalidad y natalidad que dan cuenta de formas de racismo que pertenecen a lo biopolítico.(68) Aparece también en formas de pronatalismo y posiciones «provida» que suelen privilegiar ciertas formas de vida, de tejido vivo (por ejemplo, el feto) sobre otras (por ejemplo, mujeres adolescentes o adultas). Así, la posición «pro-vida» está atada a la inequidad y, de esa manera, continúa e intensifica la desigualdad social de las mujeres y la duelidad diferencial de las vidas.

Es importante para nuestros propósitos el planteo de Foucault de que no hay *a priori* un derecho a la vida —que, para poder ejercerlo, el derecho a la vida primero debe establecerse para poder ejercerse—. Bajo condiciones de soberanía política, por ejemplo, un derecho a la vida —e incluso un derecho sobre nuestra propia muerte— cobra existencia solo para aquellos que ya han sido constituidos como sujetos con derechos. Bajo condiciones biopolíticas, sin embargo, el «derecho» a la vida es mucho más ambiguo, dado que el poder controla *poblaciones* más que que sujetos diferenciados. Además, la relación de lo biopolítico con cuestiones de vida y muerte es

diferente a lo que llamamos «relaciones de guerra». La lógica de la guerra sigue la máxima: «Si quieres vivir, debes tomar vidas, debes ser capaz de matar».(69) Foucault reformula al menos dos veces esta máxima básica de la guerra y aparece subsecuentemente como «Para vivir, el otro debe morir». En la primera versión, debes estar preparado para matar y el asesinato es un medio de preservar tu propia vida. En la segunda versión, para poder vivir, el otro debe morir, pero no es obligatorio que seas tú quien se ocupe de matarlo. Esto abre camino a otras tecnologías y procedimientos mediante los cuales es posible abandonar las vidas o «dejarlas morir» sin que *uno* deba asumir la responsabilidad del hecho.(70)

Es más difícil de discernir en esta perspectiva la manera en que entra la raza a la guerra o, en realidad, la forma en la cual el racismo estatal entra en guerras que operan a través de lógicas biopolíticas. Foucault ha separado lo biopolítico de la idea de guerra a tal punto que plantea que el biopoder tiene una relación diferente con la muerte. Escribe que en el biopoder «la muerte no se inflige», sino que la vida y la muerte se regulan mediante otros tipos de lógicas institucionales y de gestión. Sin embargo, los días de la muerte infligida no se han terminado, aunque a veces Foucault escribe como si eso hubiera ocurrido para destacar así otra clase de poder. Para él, el poder y la violencia ahora son más indirectos, menos espectaculares, están menos orquestados por la violencia estatal. Pero no es tan fácil separar el poder soberano del biopolítico —un punto al que él mismo volvería en siguientes conferencias— y deberíamos considerar sospechoso cualquier esfuerzo por establecer una secuencia histórica nítida en la que un poder sucede al otro. Este es el caso en especial si la secuencia depende de una versión progresiva de la historia europea moderna —que, por otra parte, no tiene en cuenta las guerras europeas sufridas y desencadenadas durante los dos últimos siglos—.

¿Qué sucede si una vida no se considera para nada viva, es decir, qué ocurre si no se la registra como una vida? Si Foucault pudo plantear muy claramente que el derecho a la vida pertenece solo a un sujeto que ya está constituido como un sujeto con derechos, uno para quien la vida es un derecho necesario, ¿no podemos entonces sostener también que primero debe constituirse el estatus de un ser vivo para que alguien se convierta en un sujeto con derecho a la vida? Si el racismo es un modo de introducir «una brecha en el dominio de la vida que está bajo el control del poder»,

como afirma, entonces tal vez podemos pensar que esa brecha no solo distingue entre tipos superiores e inferiores dentro del mundo de las especies, sino también entre lo viviente y lo no viviente.(71) Después de todo, si se destruye una población no viviente, no ha ocurrido nada importante: no hay destrucción, solo cierto despejar del sendero de lo vivo algún curioso obstáculo.

Foucault se anticipa a las críticas que podrían formularse sobre su explicación de la vida desde el campo de la teoría política. Se aparta de ese debate, tal vez temiendo que lo asocien con el vitalismo o con un relato fundacionalista de la vida que precede al contrato, a la soberanía y a lo biopolítico.(72) «Este es todo un debate dentro de la filosofía política que podemos dejar de lado —escribe—, pero demuestra claramente cómo se problematizó la cuestión de la vida en el campo del pensamiento político».(73) El tema no puede evitarse, pero no porque haya presupuestos acerca de la forma de vida que precede al dominio del poder. Desde mi perspectiva, el poder ya está operando a través de esquemas de racismo que distinguen permanentemente no solo entre vidas más o menos valiosas, más o menos duelables, sino también entre vidas que se registran como tales con mayor o menor énfasis. Una vida puede contar como vida solo en un esquema que la presenta como tal. La anulación o el embargo epistemológico del carácter viviente de una población —la verdadera definición de una epistemología genocida— estructura el campo de lo viviente en un continuo que tiene implicancias concretas para la pregunta sobre qué vidas vale la pena preservar, cuáles son las vidas duelables.

Plantear esta pregunta es confrontar desde el inicio este «esquema histórico-racial» —un término usado especialmente por Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*—, un esquema que funciona como una forma de percepción y proyección, un revestimiento interpretativo que envuelve el cuerpo negro y prepara su negación social. En verdad, Fanon distingue el esquema histórico-racial del «esquema epidérmico-racial» (que fija una esencia de la vida negra), pero es la primera la que parece mantener una relación directa con la idea del fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty de un «esquema corporal» y con un esquema de racismo que sostiene la duelidad. Para Merleau-Ponty, un esquema corporal es la organización de relaciones corporales tácitas y estructurantes con el mundo, pero también es la operación de constituirse a uno mismo dentro de los términos puestos a

disposición por ese mismo mundo. De acuerdo con Fanon, el esquema histórico-racial debe encontrarse en un nivel más profundo y altera el idealizado esquema corporal propuesto por Merleau-Ponty.(74) Los elementos del esquema histórico-racial son provistos por lo que él llama «el hombre blanco», una imagen de los poderes del racismo que ubica la experiencia corporal negra del mundo en una «cierta incertidumbre». Por un lado, una «conciencia en tercera persona» entra en una «conciencia en primera persona», de modo que el modo mismo de percepción resulta desgarrado por otra conciencia. ¿Quién está mirando cuando veo? Y cuando me veo a mí mismo, ¿solo lo hago a través de los ojos de otro? Por otra parte, el esquema corporal describe formas de construirse a uno mismo con los elementos del mundo: Fanon describe este «esquema» aspiracional como «la composición lenta de mi ser como un cuerpo en medio de un mundo espacial y temporal». La poderosa figura de lo que él llama «el hombre blanco» es la que «me ha tejido a partir de miles de detalles, anécdotas y relatos».(75) Así, a medida que escribe, cuenta haber sido escrito o tejido por una tercera persona y vemos en la página la lenta lucha de la construcción de sí que sigue a la descomposición del esquema corporal por obra del racismo. Es en el plano de la experiencia corporal de uno mismo en un mundo que el esquema corporal se abandona, expropia, habita, ocupa y descompone.

Por supuesto, Fanon usa la primera y la tercera personas, figuras como las del hombre negro y el hombre blanco para articular su idea del esquema. Pero el esquema histórico-racial es más abarcador y más difuso que estas figuras particulares. De hecho, un esquema como ese pesa sobre la vida corporal de varias poblaciones y así aporta una crítica suplementaria a la reflexión de Foucault sobre el racismo antinegro y el biopoder. Un esquema histórico-racial como este precede y da forma a las políticas de salud universal, hambre, refugiados, migrantes, cultura, ocupación y otras prácticas coloniales, la violencia policial, las prisiones, la pena de muerte, el bombardeo y la destrucción intermitentes, la guerra y los genocidios. Pese a que Foucault identifica «el racismo estatal» al final de sus conferencias como uno de los instrumentos centrales para el control de la vida y la muerte de las poblaciones, no explica con precisión cómo trabaja el racismo para establecer valores relativos para las diferentes vidas. Hay, por cierto, una clara comprensión de que algunas poblaciones son el blanco de los

modos de poder soberano y de que hay un «dejar morir» orquestado por el biopoder, pero ¿cómo explicamos las formas diferenciales por las cuales las vidas y las muertes importan o no logran importar? Si tomamos la racialización como un proceso por el cual se materializa un esquema racial en la percepción de aquellos cuya vida importa y aquellos que no,(76) entonces estamos en condiciones de preguntar: ¿cómo entran esos diferentes modos de percepción en los debates militares y políticos en relación con poblaciones amenazadas que son el blanco de ataques y personas en prisión? Y, ¿de qué maneras operan como un conjunto de presupuestos aceptados acríticamente —los esquemas raciales— en nuestros debates sobre la violencia y la no violencia?

Al final de «Defender la sociedad», Foucault abre la posibilidad de que las poblaciones que son precarias o viven abandonadas todavía no estén constituidas como sujetos de derecho y que, para poder entender quiénes son —es decir, cómo están constituidas en el ámbito político— precisemos una alternativa al modelo de sujeto. Esto abre una posibilidad para pensar el racismo estatal así como los modos de agenciamiento y resistencia que surgen de una población que no puede describirse como un sujeto individual ni colectivo, pero lamentablemente esa no fue la dirección que tomó Foucault.(77)

Tal vez se pueda recuperar este proyecto abandonado: si, como ha afirmado Foucault, bajo el poder soberano un sujeto tiene derecho a la vida solo bajo la condición de que esté constituido como un sujeto con derechos, luego, bajo las condiciones del biopoder, una población puede exigir la vida con la condición de que esa población sea registrada como potencialmente duelable. Esta es mi tesis, mi manera de proponer un complemento a Foucault trayendo a Fanon para que aporte lo suyo en relación con el modo en que los esquemas raciales entran en las representaciones raciales de qué es lo vivo, de los fantasmas raciales que dan forma a las valoraciones demográficas de quién es duelable y quién no, qué vidas deben preservarse y quiénes pueden eliminarse o entregarse a la muerte. Por supuesto existe un vasto continuo de duelidad y hay poblaciones que pueden duelarse en un contexto y pasar desapercibidas en otros, y algunos modos de duelidad pueden trascender mientras que otros pueden desestimarse o permanecer no reconocidos. Y, aun así, el esquema dominante por el cual se reparte el valor

de la vida se basa en una modulación de la duelidad, se nombre o no el modo de calcularla.

El esquema histórico-racial que hace posible afirmar «Esto es o era una vida» o «Esas son o fueron vidas» está íntimamente ligado a la posibilidad de modos necesarios para valorar la vida: conmemoración, salvaguarda, reconocimiento y preservación («Es una vida que merece vivirse, que debe preservarse» y «Estas son vidas a las que hay que proveer de las condiciones necesarias para que vivan y se registren y reconozcan como tales»). La fantasmagoría del racismo es parte de ese esquema racial.(78) Podemos ver que opera como una secuencia de pensamientos cristalizada en las imágenes móviles que entran en los procesos de deliberación destinados a negar el reclamo de vida de la persona cuya vida está en juego: podemos ver cómo opera la fantasmagoría del racismo en el cálculo de la duelidad. Así funcionó, por ejemplo, en la secuencia en la que a una persona como Eric Garner, en los Estados Unidos en 2014, se le pone un torniquete en el cuello y cuando anunció claramente que no podía respirar —y se vio de modo evidente y todo el mundo al ver la escena lo registró y entendió que no podría sobrevivir si esto continuaba—, la policía apretó aún más hasta que se transformó en asfixia, en estrangulamiento, en un asesinato. ¿Imaginó el policía que le apretaba el cuello al punto de ponerlo al borde de la muerte que la persona a punto de morir estaba dispuesto a atacar o que su propia vida estaba en peligro? ¿O simplemente su vida podía apagarse porque no se la consideraba una vida, nunca fue una vida, no cumplía con la norma de vida que marca el esquema racial, por lo tanto, no se la registró como una vida duelable que debía preservarse? O cuando Walter Scott en 2015 en South Carolina, estando desarmado, le dio la espalda a la policía, claramente asustado, y corrió en la dirección opuesta: ¿cómo fue que se convirtió fantasmagóricamente, cómo se convirtió en una figura amenazante que debía eliminarse? Tal vez fue entonces, en el momento de decisión o de acción que pertenece a la lógica de la guerra; la persona del policía cree que es su vida, no la del otro, la que está en peligro. Y tal vez este es simplemente el momento violento de un aparato biopolítico, una manera de llevar la vida a la muerte. En ese caso, el hombre negro está simplemente allí, expuesto a que lo maten y de esa manera lo liquidan como si él fuera la presa y los policías, los cazadores. O consideremos a Trayvon Martin, asesinada por George Zimmerman, quien

luego fue absuelto, pero también a Marissa Alexander, en el mismo distrito, sentenciada a veinte años por intentar defenderse durante un ataque sexual.

Así, cuando mujeres y hombres negros desarmados, o gente *queer* o transgénero le dan la espalda a la policía y caminan o corren y, sin embargo, la policía les dispara —una medida que se suele defender después como defensa propia, incluso como una defensa de la sociedad— ¿cómo lo debemos entender? ¿Es en realidad ese girar la cabeza, caminar o correr un ataque agresivo al que la policía se anticipa? El policía que decidió disparar o que simplemente se encontró disparando, puede o no haber meditado su decisión, pero sin duda parece que un fantasma se apoderó de su proceso de pensamiento e invirtió las figuras y los movimientos que veía para justificar por adelantado cualquier acción letal que pudiera realizar. La violencia que el policía está a punto de cometer, la violencia que luego comete, ya se ha movido hacia él como una figura, un fantasma racializado que condensa e invierte su propia agresión ejerciéndola en su contra, actuando de modo anticipado a sus propios planes y legitimando y elaborando, como en un sueño, su próximo argumento de defensa propia.

Por supuesto, el marco para esta violencia debe expandirse para incluir formas de violencia que apuntan a la raza y al género al mismo tiempo y revelar así que a veces la violencia contra las mujeres negras sucede en diferentes escenarios, en diferentes secuencias de acontecimientos y con consecuencias a largo plazo. El informe «Di su nombre. Resistiendo la brutalidad policial contra las mujeres negras», publicado en 2015 por el Center for Intersectionality and Social Policy Studies, dirigido por Kimberlé Williams Crenshaw y Andrea Ritchie, deja en claro que casi todos los ejemplos que ilustran en los medios la violencia policial contra las personas negras en los Estados Unidos involucran a hombres negros, y establece así que los marcos dominantes para comprender el racismo antinegro y la violencia policial operan dentro de un restringido marco de género.(79) Al reclamar por un «enfoque de género inclusivo de la justicia racial», Crenshaw ha llamado atención sobre el hecho de que las mujeres negras están muy vigiladas por la policía y poco protegidas, pero también sobre el hecho de que sus heridas y sus muertes no están debidamente documentadas o registradas, aun por esos movimientos sociales que se oponen la violencia policial.(80)

Para dar visibilidad a este problema deberíamos explicar las distintas maneras en que las mujeres negras se enfrentan a la muerte en sus encuentros con la policía, ya sea en la calle, en sus casas o cuando son detenidas. Hay mujeres detenidas por infracciones de tránsito que luego terminan baleadas. Gabriela Nevarez, en Sacramento en 2014; Shantal Davis, en Brooklyn en 2012; Malissa Williams, en Ohio en 2012 o La Tanya Haggerty, en Chicago en 1999. Y luego, por supuesto, en julio de 2015, Sandra Bland fue detenida por no indicar un cambio de carril, acusada de asalto y llevada a la cárcel de Walter County, Texas, solo para ser hallada muerta en su celda apenas tres días después. Nunca se aclaró si fue un suicidio o un asesinato. Es digno de señalar también el número de mujeres negras muertas cuando se llama a la policía para que intervenga en disputas domésticas: la policía suele afirmar que las mujeres eran violentas o que estaban armadas con cuchillos, lo que puede ser cierto, pero en ciertas ocasiones parece que negarse a cumplir una orden de la policía tiene como consecuencia ser baleado. Pero no es siempre una muerte la que arrebata una vida: una llamada al médico para que se ocupe de un ataque de asma queda sin respuesta y Sheneque Proctor muere en una celda en Bessemer, Alabama, en 2014. Estigmatizadas, se suele representar a las mujeres negras como agresivas, peligrosas, desquiciadas o como mulas para traficantes. Desprotegidas, sus pedidos de ayuda con frecuencia se ignoran o se desprecian como sucede con sus pedidos de tratamiento médico o psiquiátrico.

Tal vez el racismo europeo contemporáneo asuma diferentes formas, pero los esfuerzos por impedir la entrada a los inmigrantes tienen su raíz en parte en el deseo de mantener blanca a Europa, de salvaguardar una nacionalidad que se imagina pura. Poco importa que Europa nunca haya sido exclusivamente blanca, dado que la idea de la blancura europea es una fantasía que busca concretarse a expensas de una población que incluye a personas del norte de África, de Turquía o de Medio Oriente. Si seguimos a Foucault en lo referido al biopoder y lo leemos en paralelo con lo que dice Achille Mbembe sobre la necropolítica,(81) entonces podemos abordar analíticamente las políticas que reproducen este cálculo de la duelidad. Los miles de migrantes que han perdido sus vidas en el Mediterráneo tenían vidas que precisamente no se consideran dignas de salvaguardarse. Esas aguas suelen monitorearse con fines comerciales y de seguridad marítima

que suelen cubrirse con radares. Entonces ¿cuántos países pueden negar su responsabilidad para que estas personas queden libradas a la muerte? Aun cuando se pudiera rastrear la decisión de no mandar ayuda a los botes en problemas hasta tal o cual funcionario de un gobierno europeo, no podríamos comprender la política a gran escala que permite que grandes poblaciones mueran, que las dejaría morir antes que dejarlas entrar. Por un lado, se trata de decisiones y podemos rastrear quién ha actuado de esta manera; por otro, el cálculo de duelidad se construye en estas decisiones de manera tal que las poblaciones migrantes no son duelables desde el comienzo. No se puede perder a aquellos cuya muerte no se puede lamentar. Se los trata como gente que está más allá de la pérdida, ya perdidos, jamás vivos, jamás se los considera sujetos merecedores de vida.

Todas estas formas de eliminar la vida o permitir morir a la vida no son solo ejemplos concretos de cómo opera la medida de la duelidad; ejercen el poder de determinar y distribuir la duelidad y el valor de las vidas. Estas son las operaciones concretas del mismo cálculo, sus tecnologías, sus puntos de aplicación. Y, en esas instancias, vemos la convergencia de la lógica biopolítica del esquema histórico-racial con sus fantasmagóricas inversiones que ocultan el vínculo social: lo que puede aparecer como un hecho aislado de violencia o la expresión de la psicopatología de un individuo muestra ser parte del parámetro, un momento concreto dentro de una *práctica reiterada* de violencia. Esta práctica se basa en y consolida un esquema racial en el que se justifica la agresión mediante una lógica que se sostiene en la inversión fantasmagórica de la agresión, y funciona no solo como una potencial defensa, sino también como la efectiva moralización del asesinato, un esquema racial en el cual el estatus de ser vivo del migrante, que falla en ser registrado en el campo perceptual de lo duelable, ya está eliminado, pues desde el comienzo esa vida no merece salvaguardarse ni se registra como tal.

La violencia de la ley: Benjamin, Cover, Balibar

Podemos concluir que, para confiar en esas instituciones, se debe apelar a un sentido más fuerte y justo de la ley. Sin embargo, la idea de que el

conflicto puede manejarse a través de la ley antes que por medio de la violencia supone que la ley no ejerce su propia violencia y que no reproduce la violencia del crimen. No podemos aceptar fácilmente la idea de que la violencia se supera una vez que hemos hecho la transición de un violento conflicto extralegal a la vigencia de la ley. Como sabemos, hay regímenes legales racistas y fascistas que inmediatamente desmienten esta perspectiva, dado que tienen su propio régimen legal que podríamos llamar, sobre bases extralegales, «injusto». Podemos decir que son ejemplos de malas leyes o podemos afirmar que lo que ofrece ese régimen no es propiamente ley y luego estipular cuál es la ley que correspondería, pero esa ruta no explica si el carácter vinculante de la ley requiere e instituye la coerción o si la coerción se puede diferenciar de la violencia. De no ser así, entonces el paso de un campo conflictivo extralegal a uno legal es un desplazamiento de una forma de violencia a otra.

Contra la idea de que la ley establece relaciones civiles basadas en la libertad y que la guerra establece condiciones coercitivas, Walter Benjamin identifica claramente la coerción como violencia (*Gewalt*) en el corazón de los regímenes legales, no solo en su carácter punitivo y carcelario, sino también en la construcción y la imposición de las leyes en sí. No es sorprendente que su ensayo «Para una crítica de la violencia» suela considerarse como un final a la figura del poder divino entendida como un anarquismo puramente destructivo. Y sin embargo, el texto comienza con una consideración sobre la tradicional ley natural y la ley positiva, y muestra las limitaciones de ambas. Al final, el tipo de crítica de la que se vale se describe como «filosófica-histórica», lo que significa que está intentando entender cómo ciertos modos de justificación se han convertido en parte de la racionalidad legal y de su poder. En particular, se centra en el hecho de que cuando la violencia se debate en términos de la tradición legal que analiza, siempre se la considera un «medio». Un teórico de la ley natural preguntaría si la violencia sirve como «fin justo», apelando a una idea de justicia que ya está establecida. Un positivista afirmaría que no es posible justificar un objetivo fuera de los términos del propio sistema legal, dado que es la ley la que provee nuestras ideas de justicia. En cualquier caso, la violencia se analiza siguiendo la pregunta: ¿qué justifica la violencia o a la luz de qué criterio se justifica? Esto deja abierta la cuestión de si podemos conocer la violencia fuera de los esquemas justificatorios

desde los cuales se la enfoca. Esta perspectiva construye el objeto por adelantado, así que ¿cómo podemos entonces reconocer la violencia fuera de estos esquemas? Y si esos esquemas proveen justificaciones a la violencia de un sistema y un régimen legal diferenciado de cualquier otra contraviolencia (lo que sería injustificable), entonces, ¿hasta qué punto podemos dejar de lado esos modos de justificación para captar un panorama más amplio en el cual los Estados y los poderes legales justifican su propia violencia como una coerción legítima y definen todas las formas de contraviolencia como una violencia inaceptable?

De hecho, Benjamin ofrece en este ensayo tres formas interrelacionadas de violencia, y distingue entre violencia para el «establecimiento de la ley» *(rechtsetzend*) y violencia para la «preservación de la ley» (*rechtserhaltend*) para introducir luego la «divina violencia» (*göttliche Gewalt*). Hablando en forma general, la violencia para la preservación de la ley es ejercida por los tribunales y, en realidad, por la policía, y representa los esfuerzos repetidos e institucionalizados para afirmar y aplicar la ley existente de modo tal que siga sujetando a la población que se gobierna. La violencia del establecimiento de la ley es la creación de una nueva ley, por ejemplo, la ley se establece cuando se pone en marcha una política. Para Benjamin, ninguna deliberación dentro del estado de naturaleza da origen a la ley, la ley llega a través de la retribución o del ejercicio del poder. En realidad, la creación de leyes es una prerrogativa ejercida por los militares y la policía cuando ponen en práctica acciones coercitivas para manejarse con una población considerada rebelde o amenazante. En su opinión, los actos por los cuales se proponen las leyes y se ponen en práctica son trabajo del «destino». Las leyes instituidas de esta forma no se justifican por una ley anterior, por un planteo racional ni por un conjunto racional de objetivos. En realidad, las justificaciones de la ley siempre son posteriores a ella. Por lo tanto, la ley no se forma de manera orgánica con el tiempo, codificando convenciones o normas legales. En realidad, la institución de la ley es la que primero crea las condiciones para los procedimientos y deliberaciones justificatorios sobre acciones a suceder. En otras palabras, la ley es el marco implícito o explícito dentro del cual consideramos si la violencia es o no un medio justificado para alcanzar determinados objetivos preestablecidos, pero también si una fuerza dada debe calificarse o no como «violencia». Una vez fundado, el régimen legal también establece esquemas

justificatorios y prácticas nominativas. En verdad, lo hace por medio de decretos y esto es parte de lo que se considera violencia en la fundación de la ley. En efecto, la violencia de la ley instauradora de violencia se encuentra en el imperativo con el que comienza: «Esto será ley» o «Esto es ahora ley». La continuidad de un régimen legal requiere la continuidad del carácter vinculante de la ley y dado que son los militares y la policía los que afirman la ley, no solo repiten el gesto fundador («Esto será ley»), sino que también preservan la ley. A pesar de que la *Gewalt* de instauración y preservación de la ley se presentan como diferentes, la policía pone en funcionamiento ambas formas, lo que implica que la ley «se preserva» solo cuando se la afirma una y otra vez como vinculante. Así, la ley depende de los militares y de la policía para afirmar y preservar la ley.

En la medida en que Benjamin busca describir esta operación de la violencia, intenta sostener una posición crítica frente a la violencia legal. A pesar de que muchos lectores se detienen principalmente en su invocación a la «violencia divina» al final del ensayo, esto ha sido muy malinterpretado y esa atención exagerada a lo que parece ser más incendiario lleva a que no se preste atención a la zona del texto que se abre a la posibilidad de la no violencia. En realidad, el único momento en el que Benjamin alude explícitamente a la «no violencia» en este texto es en relación con lo que llama «resolución no violenta de conflictos», que adquiere forma como una «técnica de gobierno civil». Esta técnica, sobre todo, no es un medio para alcanzar un fin. La no violencia no es un medio para alcanzar un objetivo ni un objetivo en sí. Se trata más bien de una técnica que excede tanto a una lógica instrumental como a cualquier esquema teleológico de desarrollo: es una técnica no gobernada, se podría decir que ingobernable. Está en proceso, desarrollándose, y por lo tanto la llama «un medio puro» —otro nombre para su idea en marcha de la crítica como un modo activo de pensamiento o de comprensión, desprendido de toda lógica instrumental o teleológica—. Si, al menos teóricamente, Benjamin está buscando indagar los límites de esos esquemas justificatorios establecidos por la violencia legal y que sirven a sus propósitos, entonces la técnica de resolución de conflictos es una práctica que opera por fuera de esa lógica, escapando a su violencia y poniendo en práctica una alternativa no violenta.

Contra la idea hobbesiana de entender el contrato como una manera de resolver el conflicto violento «natural» (prelegal), en «Para una crítica de la

violencia», Benjamin insiste en que «una resolución completamente no violenta de los conflictos jamás conducirá a un contrato legal», dado que para él, el contrato es el comienzo de la violencia legal.(82) Más adelante en su ensayo, toma una nueva dirección: «Hay una esfera hasta tal punto no violenta del entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del entenderse, la "lengua" (*die eigentliche Sphäre der "Verständigung", die Sprache*)».(83) ¿Que concepción del lenguaje es esta, en la que es al mismo tiempo sinónimo de «comprensión» y de «no violencia»? ¿Y cómo aclara esto lo que Benjamin dice luego sobre la violencia divina que, sobre todo, parece arrasadoramente destructiva?

Escrito en 1921, casi al mismo tiempo, «La tarea del traductor» de Benjamin parece citado indirectamente aquí. En ese texto, Benjamin no se refiere a «violencia» y «no violencia», pero pone en primer plano el poder de la traducción para fortalecer y aumentar la comunicabilidad, y sugiere que puede llegar a mejorar las trabas en la comunicación.(84) ¿Se relaciona entonces la traducción con la técnica de resolución de conflictos? Por un lado, la traducción busca superar la situación de «no comunicabilidad» impuesta por los lenguajes naturales o sensoriales. Además, la traducción de un texto a otro ayuda a desarrollar y, en consecuencia, a concretar un ideal intrínseco del lenguaje: «el lenguaje como tal», que supera las trabas y las fallas de comunicación y la imposibilidad de contacto. En su ensayo «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», de 1916, Benjamin insiste en el «nombre divino» que despeja las fallas en la comunicación, al que especifica como «la divina infinitud de la pura palabra».(85) En «La tarea del traductor», la «intención» no sensorial que recorre todos los lenguajes se nombra como «palabra divina». Esto no significa que haya una presencia divina que hable, que cualquier lenguaje dado sea traducible. En verdad, en su opinión existen «leyes que gobiernan la traducción» que se encuentran en el original y que «en definitiva, la traducción sirve al propósito de expresar la relación más íntima de un lenguaje con otro».(86) Por supuesto, la traducción es el dilema posterior a Babel, pero la idea de traducción de Benjamin continúa con el sueño de Babel. Relaciona la tarea de traducir con la de sembrar una comprensión allí donde había una falla en la comunicación o incluso un conflicto. De esta manera, podemos señalar que la ley o las leyes enfáticamente no jurídicas

que gobiernan la traducción están en consonancia con ese dominio extrajurídico de la no violencia: la técnica pre o extra contractual de llevar adelante la resolución de conflictos.

Para Benjamin, la traducción consiste en una actividad recíproca de un lenguaje sobre otro, que transforma el lenguaje traducido en el proceso de intercambio. Esta actividad recíproca de traducción altera, intensifica e incrementa a cada lenguaje en contacto con el otro, expandiendo el propio dominio de comunicabilidad al concretar esa «intención» no sensible que recorre a todos los lenguajes. Esa intención nunca puede concretarse, ella misma está en proceso. Este ideal de expansión e intensificación de la comunicabilidad mantiene un importante parecido con su referencia, en «Para una crítica de la violencia», al lenguaje (*die Sprache*) como «la esfera del entendimiento humano por completo inaccesible a la violencia».(87) Por otro lado, esta técnica de gobierno civil, descrita como un modo en proceso de resolución de conflictos, confía en el lenguaje como tal, que contiene dentro de sí la posibilidad constitutiva de traducibilidad no solo entre lenguajes, sino también entre posiciones conflictivas dentro de un lenguaje. Cada lenguaje lleva en sí una apertura a una lengua extranjera, una apertura a ser contactada y transformada por el idioma extranjero.

Este énfasis en el lenguaje y en la traducción es un momento de gran idealismo, tal vez es un idealismo lingüístico o quizás un uso ambiguo de la figura religiosa de una palabra divina, una palabra, por otro lado, que se describe como «divina», sin la menor indicación de que esté Dios por detrás. Si hay algo divino, el término parece funcionar como un adjetivo. ¿Cuál es la relación entre esa palabra divina que se despliega a través del proceso de traducción y lo que en «Para una crítica de la violencia» se llama «divina violencia»? ¿Puede relacionarse la divina violencia con el escenario en el que Benjamin reflexiona sobre una técnica civil de resolución de conflictos? Esto último se llama explícitamente «no violencia». ¿Se puede decir que la divina violencia se renombra no violencia en esos pasajes de «Para una crítica de la violencia» en los que el lenguaje aparece como un espacio no violento?

Mi planteo de que la divina violencia puede relacionarse con esa técnica de gobierno civil «no violento» no es muy popular, dado que el abrupto final del ensayo presagia una violencia de otro orden. Y, sin embargo, lo que puede ser la clave para leer el ensayo surge casi entre paréntesis por la

mitad: esta modalidad de comprensión creciente, casi infinita, que Benjamin elabora como «resolución de conflictos» en «Para una crítica de la violencia», bien podría ser el resurgimiento de un potencial en el lenguaje y en la traducción. Si esas técnicas de no violencia suspenden el marco legal que gobierna nuestra comprensión de la violencia, entonces quizás esa «suspensión» de la violencia legal es lo que se entiende por «divina violencia». Es una violencia hecha a la violencia de la ley, que expone su letal operatoria y establece una alternativa dentro de la sociedad, una técnica en proceso que no requiere de la ley.

Al usar el término «violencia» en múltiples sentidos y al tildar de violenta una técnica de no violencia, Benjamin apunta al poder de esta técnica para suspender o negar el marco totalizador de la ley. También muestra la posibilidad de acuñar «violencia» de diferentes maneras, implicando que el término se usa para nombrar actividades que disputan el monopolio legal de la violencia. Cuando la «huelga» se ofrece como un potencial poder revolucionario, termina aliada a esta «divina violencia» precisamente porque en su forma general rechaza el carácter vinculante del régimen legal. La divina violencia puede ser «destructiva» solo porque destruye esos vínculos saturados de culpa que aseguran la lealtad del buen ciudadano, el buen sujeto legal, a los regímenes violentos. Al destruir la violencia legal, la divina violencia (ahora pensada como resolución no violenta de conflictos y como traducción) establece la posibilidad de un intercambio extralegal que se ocupa de la violencia, pero que en sí mismo no es violento. Desde cierto punto de vista, ese intercambio extralegal puede calificarse como «no violento», mientras que es violento desde la perspectiva del régimen legal.

El especialista en derecho Robert Cover, preocupado por la carga de violencia que conlleva el acto de la interpretación legal, retomó la visión de Benjamin. Sostiene que «la relación entre la interpretación de la ley e infligir daño opera aun en los actos legales más rutinarios».(88) Esto tal vez quede más claro en el acto de la sentencia, un acto discursivo con el poder de encarcelar a alguien de por vida o incluso de quitarle la vida. Pues cuando el juez interpreta la ley —y sentenciar es pronunciar la interpretación a la que se llegó—, actúa para poner en marcha y justificar el castigo que luego involucra a los policías y a los carceleros, que refrenan, lastiman, dejan indefenso, matan o abandonan fatalmente al prisionero. Así,

el acto discursivo no está separado de los otros actos. Es el momento inicial de ese violento proceso y, en consecuencia, un acto muy violento. Tras plantear que «la interpretación legal es una forma de interpretación vinculante», Cover hace una afirmación discutible: «Si las personas desaparecen, si mueren de manera súbita o sin ceremonia en prisión, lejos de cualquier justificación razonable y autorización para su deceso, entonces no se puede dar una interpretación constitucional a este hecho. El hecho, la muerte, no tiene nada que ver con la Constitución».(89) Pero ¿y si la muerte en prisión se hubiera podido prohibir, y la ley fracasó en tomar los pasos necesarios? ¿No existe una protección constitucional para que aquellos en riesgo de morir reciban la asistencia que precisan para seguir con vida? En otras palabras, si la prisión reparte muerte, no solo con la pena de muerte sino a través de formas más o menos sistemáticas de abandonar unas vidas en vez de otras, queda claro que no se han honrado unas pocas protecciones legales obligatorias, incluso aquellas expresamente establecidas por los derechos constitucionales. Por supuesto, la prisión reparte muerte (de manera lenta y rápida), pero también controla la vida y, de ese modo, mantiene los cuerpos en formas que devalúan la vida. En este sentido, una vez más la pérdida de duelidad caracteriza lo viviente y sin duda constituye parte del tratamiento injusto y desigual. Podríamos objetar: ¿seguramente existe un derecho legal a la vida, una protección legal contra la posibilidad de que dejen morir a cualquiera en prisión, o en la frontera o en el mar, un derecho legal de las personas a recibir la ayuda y los recursos que necesitan para seguir con vida?

Cover insiste en que los jueces quedan involucrados en la violencia a través de sus actos interpretativos, incluyendo sus actos discursivos; desde su perspectiva, a pesar de que muchos de ellos se ven conduciendo los asuntos a distancia de las crueles realidades de la prisión, son parte del mismo sistema de violencia. Concluye que esta violencia debe aceptarse y organizarse de manera justificada. Propone que «para ejercer esa violencia de manera segura y efectiva, la responsabilidad por ella debe ser compartida», y que se debe convocar a «varios actores» para concretar esa acción concertada. Entonces, distingue fundamentalmente entre regímenes legales justos e injustos. Desde su perspectiva, la violencia no debe ser aleatoria ni debe ejercerla un único actor.

Cover está interesado en cómo pensamos acerca de la conducta de los jueces, pero su visión se extiende a cómo pensamos la violencia que anega el sistema legal. No dejamos que un mundo de violencia sin ley entre en un mundo legal que opera sin violencia. La violencia legal está allí, no solo en la práctica de la sentencia, vinculada como lo está con las prácticas del castigo y la prisión, sino también en el carácter vinculante de la ley. La ley nos manda y nos proscribe y al hacerlo, pone en marcha la amenaza de la violencia legal: si no seguimos la ley, ella se ocupará de nosotros. Cover no se permite una distinción simple entre coerción y violencia, la primera propuesta como justificada y la última como injustificable. Por el contrario, en su opinión solo hay formas mejores o peores de violencia legal.

La visión de Cover es honesta en cuanto a la violencia que opera dentro de la ley y acepta que no podríamos manejarnos sin ella, aun cuando debamos juzgar entre formas mejores y peores, dado que vivir según los límites de la ley le parece obligatorio. Para Benjamin, el problema es más profundo. No hay manera de nombrar algo como violencia o no violencia sin invocar al mismo tiempo el marco en el que esa designación adquiere sentido. Esto puede parecer una forma de relativismo —yo no llamo violencia a lo que tú llamas violencia, etc.—, pero se trata de algo bastante diferente. Según Benjamin, la violencia legal renombra regularmente su propio carácter violento como coerción justificable o fuerza legítima, blanqueando así la violencia en juego.

Benjamin documenta lo que pasa con términos como «violencia» y «no violencia» una vez que comprendemos los marcos en los cuales se afirman y se contradicen estas definiciones. Señala que un régimen legal que busque monopolizar la violencia debe calificar de «violenta» cada amenaza o desafío a ese régimen. Por lo tanto, puede renombrar su propia violencia como una fuerza necesaria u obligatoria, incluso como una coerción justificable, y, como esto trabaja a través de la ley, en cuanto ley, es legal y queda, entonces, justificado.

En este punto, podemos ver cómo algo llamado «crítica», de acuerdo con la visión de Benjamin, que ataca la producción y autovalidación de esquemas de justificación, puede denominarse con facilidad «violencia» desde el punto de vista de un poder que busca suprimir la crítica de esos mismos esquemas. De hecho, para Benjamin, cualquier planteo, cualquier declaración, cualquier acción que ponga en cuestión el marco de la

violencia legal en el que está establecido el esquema justificatorio debe denominarse «violento», y la oposición a esa forma fundamental de indagación debe entenderse como un esfuerzo legal para contener o sofocar una amenaza a la vigencia de la ley. Por un lado, Benjamin ofrece así una vía para desacreditar esa acusación espuria de que una relación crítica con un régimen legal es por definición violenta, aun cuando tenga objetivos no violentos. Por otro lado, la posición de crítica no acepta los esquemas justificatorios establecidos dentro de un marco legal, que parece tener el propósito de la deconstitución del régimen legal.

No tenemos que descubrir el funcionamiento de la divina violencia para entender la dinámica de inversión que caracteriza la ruptura revolucionaria con la violencia legal. Étienne Balibar nos brinda un excelente marco, en *Violencia, idealidad y crueldad*, para entender la dualidad de la violencia que venimos rastreando.(90) Balibar describe lo que hemos llamado una «oscilación» de los marcos como un proceso perpetuo de conversión de la violencia en violencia. Balibar no expone una política de la no violencia, sino una de la *antiviolencia*. Sostiene que lo que Hobbes describe como la condición violenta del estado de naturaleza pasa porque es una forma de violencia social que ocurre entre «hombres». Para Hobbes, la igualdad entre los hombres en el estado de naturaleza, sin embargo, se ve afectada por la violencia, que se convierte en una guerra de todos contra todos. La apelación a la soberanía tiene el propósito de poner fin a esas relaciones belicosas, pero solo lo hace al plantear la nación como una nueva forma de comunidad. El Estado nación ejerce su soberana violencia contra la violencia «primitiva» de la comunidad prenacional (postulada como la comunidad de los hombres en estado de naturaleza). Así, una violencia controla otra violencia y no parece haber salida de esta circularidad o de un ritmo político por el cual la violencia estatal suprime la otra violencia, la que se llama «popular» o «criminal», dependiendo de la perspectiva, solo para controlar las revueltas populares que pueden ser consideradas como legítimas o como crímenes contra el Estado, según cuál sea el contexto. Balibar escribe: «Podemos estar seguros de que el propio Hobbes jamás hubiera adherido conscientemente a una interpretación ambivalente de la represión de la violencia por parte de un poder soberano», dado que ese poder soberano consiste en «una aplicación racional de los principios de las leyes naturales».(91) Pero Balibar destaca que «es la misma teoría la que

vincula la forma coercitiva de la ley y el Estado con el hecho de que la violencia “natural” (y en ese sentido, ilimitada) acecha detrás de toda contradicción que pueda surgir en la sociedad civil».(92) Más adelante, Balibar destaca que, para Hegel, «el Estado tiende a ocasionar la *conversión* de la violencia y alcanza su objetivo interno al concretar esta conversión de la historia».(93) Luego descubre que «*Gewalt*, por medio de la conversión que realiza, se transforma en otra *Gewalt*; la violencia se convierte en poder y autoridad».(94) Hannah Arendt, para quien la violencia y el poder son claramente distintos, seguramente objetaría esta formulación, pero no queda claro si hubiera tenido argumentos suficientes para oponerse al problema de la violencia legal, ya sea en su forma benjaminiana o hobbesiana.(95)

Una conclusión tentativa que se sigue del análisis de Balibar es que la violencia siempre aparece dos veces, aunque no queda claro en cada caso si la traducción correcta de *Gewalt* sería «violencia» o «fuerza». Esa conversión o lo que he estado llamando «oscilación» pertenece a la lógica interna de la violencia cuando la ejercen el poder y la autoridad que buscan contener o expulsar la violencia «natural» o extrajurídica. Por esta razón, es importante rastrear la nominación y el uso de la violencia y las reversiones a las que se los someten, pues su forma no es dinámica, sino dialéctica: una forma se convierte en otra y el nombre se desplaza y se contradice en el curso de esa conversión. Como resultado, no podemos empezar simplemente con una definición de violencia y luego proceder a debatir bajo qué condiciones es o no justificable, pues primero debemos plantear la cuestión de cuál es el marco que nombra la violencia, a través de qué borraduras y con qué propósito. Entonces, la tarea es rastrear los modos establecidos con los que esa violencia busca denominar violenta a lo que se resiste a ella y cómo el carácter violento del régimen legal queda expuesto cuando ataca por la fuerza el disenso, castiga a los trabajadores que rechazan formas de trabajo explotadoras, aísla a las minorías, encarcela a sus críticos y expulsa a los potenciales rivales.

A pesar de que no estoy por completo de acuerdo con la conclusión anarquista de Benjamin, me parece correcto su reparo de que no podemos asumir sin problemas una definición de violencia y luego comenzar con nuestros debates morales sobre justificaciones, sin haber examinado antes críticamente cómo ha quedado circunscripta la violencia y cuál de sus versiones funciona como presupuesto en los debates en cuestión. Una

actitud crítica se preguntaría también por el esquema justificatorio en funcionamiento en ese debate, por sus orígenes históricos, sus presupuestos y ocultamientos. La razón por la cual no podemos empezar por establecer qué clase de violencia se justifica y cuál no es que esa «violencia» está definida desde el comienzo dentro de ciertos marcos y que llega a nosotros ya interpretada, «trabajada» por su marco. No podemos estar a favor o en contra de algo cuya definición misma se nos escapa o que aparece de modos contradictorios para los cuales no tenemos explicación. La historicidad de esa operación queda congelada en el marco discursivo en el cual aparece la «violencia» y tiende a ser uno en el que la violencia legal —a lo que podríamos agregar las formas institucionales de violencia— queda generalmente oculta. Si uno se rehúsa a responder la pregunta sobre qué clases de violencia están justificadas y cuáles no, dado que se busca llamar la atención sobre los limitados esquemas justificatorios que enmarcan la pregunta, se corre el riesgo de la ininteligibilidad. Y uno termina pareciendo peligroso, incluso una forma de amenaza. Así, por un lado, una investigación radicalmente crítica sobre las bases que legitiman un orden legal, puede llamarse «un acto violento»; sin embargo, esa acusación opera para suprimir el pensamiento crítico y, finalmente, sirve a los propósitos de legitimar la ley vigente.

¿Es aquí la «violencia» el nombre dado a esos esfuerzos por minar y destruir las instituciones dominantes de la violencia legal? De ser así, no sirve demasiado para describir un conjunto de acciones destinadas a consolidar una valoración de ellas, y en este punto no importa si la «violencia» funciona o no como una buena descripción para cualquier investigación, acción o inacción que esté en cuestión. En realidad, la evaluación precede y condiciona la descripción (lo que no significa que no haya referente, sino que la función referencial depende del marco en el que resulta cognoscible). Cualquier cosa que se llame «violencia» se considera «violenta» desde una perspectiva particular incrustada en un marco de definiciones, pero a su vez esos marcos se definen en relación con otros y pueden analizarse en relación con estrategias de supresión y oposición. La violencia en cuestión no es solo física, aunque frecuentemente lo sea. Incluso la violencia física pertenece a una estructura más amplia de violencia racial, de género y sexual y si nos centramos en lo físico a expensas de esas estructuras más amplias, corremos el riesgo de no poder

explicar esas formas de violencia que son lingüísticas, emocionales, institucionales y económicas —las que degradan y exponen la vida al daño o a la muerte, pero que no toman explícitamente la forma de golpes—. Al mismo tiempo, si nos abstraemos por completo del golpe físico, no podremos entender el carácter personificado de la amenaza, el daño, la herida. Las formas estructurales de violencia se cobran su precio en el cuerpo desgastándolo, desconstituyendo su experiencia corporal. Si se destruyen los sistemas de riego o si poblaciones enteras son abandonadas a la enfermedad, ¿no es correcto identificar esas operaciones como violencia? ¿Y qué pasa con las maniobras de defensa y las detenciones forzosas? ¿Con el confinamiento solitario? ¿La violencia institucional? ¿La tortura?(96) La figura del golpe físico no alcanza para describir todo el espectro de la violencia, en verdad, ninguna representación alcanza. Podríamos empezar a construir tipologías, como ha hecho mucha gente, pero las líneas entre tipos de violencia tienden a borrarse. En acto, los tipos de violencia se borran, lo que es una razón por la cual una explicación fenomenológica de cómo la violencia opera como «un ataque a la estructura del ser» es tan importante para una crítica de la violencia estructural e institucional, en especial de la violencia carcelaria.(97)

Pero eso no significa que la violencia pueda desearse o que simplemente sea una cuestión de opiniones subjetivas. Por el contrario, la violencia es aquello que está perpetuamente sujeto a una oscilación de marcos que pivotan en torno a las cuestiones de la justificación y la legitimidad. Podemos ver cómo funciona esto en el importante análisis antropológico sobre la relación con la muerte que hizo Talal Asad:(98) algunas formas están justificadas, incluso glorificadas, y otras se desprecian y se condenan. De acuerdo con el Estado, la violencia estatal está justificada; no se justifica la violencia que no es estatal. De hecho, con el apoyo de ciertas versiones del Estado, se dice que la relación con la muerte se realiza en nombre de la justicia y de la democracia, y en la violencia no estatal, la relación con la muerte es criminal o terrorista. Los métodos pueden ser similares o diferentes, y su poder destructivo puede ser idéntico en intensidad o igualmente horroroso en sus consecuencias. Y, sin embargo, el hecho de que la vida se arranque de formas brutales dentro de cada marco no conduce siempre a la comprensión de que existe una mayor proximidad entre formas de lidiar con la muerte de lo que podríamos sospechar.

El punto pasa por no aceptar un relativismo general y la tarea, en realidad, es investigar y exponer la oscilación de los marcos en los que tiene lugar el proceso de nominación. Pues solo entonces resulta posible afirmar nuestra comprensión sobre lo que es la no violencia y lo que implica, sobre y en contra de una atribución que o bien descarga y externaliza violencia en una acción no violenta, o bien expande el espectro de la «violencia» para incluir la crítica, el disenso y la desobediencia. No debería ser una disputa obtener una semántica para las establecidas tácticas no violentas de resistencia a formas de explotación legales o económicas o a las formas políticas de conflicto como la huelga, las huelgas de hambre en las cárceles, la interrupción del trabajo, formas no violentas de ocupación de edificios y espacios públicos gubernamentales o a aquellos cuyo carácter público o privado se pone en entredicho, o boicots de distintos tipos, incluyendo los de los consumidores y los culturales, pero también las asambleas públicas, los petitorios y todas las otras maneras de rehusarse a reconocer la autoridad ilegítima. Lo que tiende a unificar esas acciones o inacciones, es que todas ponen en cuestión la legitimidad de un conjunto de políticas o de acciones, e incluso, en el caso de la huelga general o la resistencia anticolonial, la legitimidad de una forma específica de gobierno. Y, sin embargo, todas, en virtud de que reclaman un cambio de políticas, formas o reglas estatales, pueden calificarse de «destructivas», pues exigen un cambio sustancial del *statu quo*, al plantear la cuestión de la legitimidad —el ejercicio definitivo del pensamiento crítico— y eso se percibe como un acto violento. Cuando la palabra «violencia» llega a designar formas de resistencia no violenta a la violencia legal, se vuelve todavía más importante situar críticamente esa práctica nominativa en los marcos políticos y sus esquemas justificatorios. Lo considero no solo una tarea para la teoría crítica contemporánea, sino para cualquier ética autorreflexiva y para cualquier política de la no violencia.

Mientras, acuerdo con el planteo de Benjamin de que debemos pensar críticamente sobre cómo esos esquemas justificatorios están establecidos antes de que los usemos. También pienso que estamos obligados a tomar decisiones que nos comprometan con ciertos marcos. Aunque no podamos decidir si la violencia está o no justificada sin saber qué cuenta como violencia, no podemos abandonar la exigencia de decidir la diferencia entre violencia y no violencia. En otras palabras, la operación de la crítica no

puede eludir el compromiso y el juicio. El análisis de Benjamin cuestiona si cualquier acción debería considerarse violenta o no violenta. El marco en el que está planteada esa cuestión determina en gran parte la manera en que está formulada. Los esquemas justificatorios generados por la ley tienden a reproducir su propia legitimidad precisamente en el lenguaje a través del cual al mismo tiempo se plantea y se formula la pregunta.

Pero permítanme agregar un segundo punto, que las estructuras de desigualdad afectan la manera en que se percibe y nombra la violencia y de captar y declarar su carácter injustificable. Pues un movimiento no violento puede, al ganar poder, convertirse en una autoridad que ejerce una violencia legal; y una autoridad violenta, disuelta, puede renunciar a un marco legal. Y desde el punto de vista del poder sostenido por una ley que monopoliza la violencia como coerción, siempre existirá la oportunidad de calificar a aquellos que buscan la disolución de ese régimen legal de amenaza para la nación, adversarios violentos, canallas, enemigos domésticos o una amenaza a la vida misma. Sin embargo, esta última acusación solo se sostiene cuando la ley se ha vuelto coextensiva con la vida. La opinión de Benjamin es que eso nunca sucede por completo.

La relacionalidad en la vida

Entiendo que este argumento deja varias preguntas sin responder, incluyendo la importante cuestión de si nos estamos refiriendo solo a la vida humana, al tejido celular y a la vida embrionaria o a todas las especies y procesos vitales y, por lo tanto, a las condiciones ecológicas de vida. El punto sería repensar la relacionalidad de la vida que con frecuencia abarcan las tipologías que distinguen formas de vida. En esa relacionalidad, incluiría el concepto de interdependencia, y no solo entre criaturas humanas, pues vivan donde vivan precisan suelo y agua para la continuación de la vida y también habitan un mundo donde la demanda de vida de las criaturas no humanas se superpone con las demandas humanas y donde humanos y no humanos a veces dependen unos de otros para sobrevivir.(99) Estas zonas de vida (o de lo viviente) que se superponen deben pensarse como

relacionales y procesuales, pero también cada una requiere de ciertas condiciones para la protección de su vida.

Una de las razones por las que he planteado que la no violencia debe estar vinculada a un compromiso con una igualdad radical es precisamente porque la violencia opera como una intensificación de la desigualdad social. Las formas biopolíticas del racismo y la lógica de la guerra producen desigualdades de modo diferente, pues ambas suelen distinguir entre vidas duelables y no duelables, entre vidas valoradas y vidas prescindibles. Las formas biopolíticas de violencia no necesariamente siguen la lógica de la guerra, pero absorben sus escenas fantasmáticas y las incorporan a su propio modo de racionalidad: si Europa, los Estados Unidos o Australia permiten que los migrantes entren por sus fronteras, sufrirán la destrucción como consecuencia de su hospitalidad. Así, el nuevo migrante se representa como una fuerza de destrucción que devorará y negará a su anfitrión. Esta fantasía se convierte en la base para justificar la violencia destructiva de las poblaciones migrantes. Personifican y amenazan la destrucción y por eso deben ser destruidas. Sin embargo, el acto basado en esa lógica revela que la violencia en cuestión es la que se ejerce contra los migrantes. De acuerdo con la lógica de la guerra, hay un retraimiento causado por el pánico: como se cree en riesgo de sufrir violencia y destrucción, se imagina que esa es la condición del Estado que se defiende de los migrantes. Y empero, la violencia es violencia estatal alimentada por el racismo y la paranoia y dirigida contra la población migrante. El error cometido es claramente la imposición de la violencia y, además hay otro error, la reproducción de la desigualdad social, que sucede al mismo tiempo: el último toma la forma de una intensificación de la diferencia entre el valor adjudicado a las vidas y su verdadera duelidad. Y esta es la razón por la cual una crítica de la violencia debe ser también una crítica radical de la desigualdad. Más aún, una oposición a la desigualdad implica una denuncia crítica de la fantasmagoría racial en la que ciertas vidas se representan como una pura violencia o como una inminente amenaza de violencia, mientras que otras se considera que tienen derecho a la defensa propia y a la preservación de sus vidas. Este poder diferencial y su forma fantasmagórica entran en el aparato conceptual por el cual se debaten y deciden públicamente las cuestiones de la violencia y de la no violencia.

La crítica de la violencia no es lo mismo que la práctica de la no violencia, aunque ninguna práctica puede emprenderse sin esa crítica. La práctica de la no violencia debe enfrentarse a todos esos desafíos fantasmagóricos y políticos que se han convertido en un asunto desesperante. Por supuesto, hoy se usa a Fanon para múltiples propósitos, incluyendo justificar la violencia y luchar contra ella. Pero él resulta determinante para este argumento, una vez que uno considera que el cuerpo, tan central en *Piel negra, máscaras blancas*, reaparece en su ensayo «La violencia» de una manera que nos lleva a una comprensión de la igualdad. Por supuesto, en Fanon está la fantasía de la musculatura sobrehumana, una imaginería del cuerpo lo suficientemente fuerte como para derrocar el poder colonial, una fantasía de hipermasculinidad que muchos han criticado. Pero hay otra aproximación a este texto, que provee una comprensión de la igualdad que surge de la circunstancia de la proximidad de los cuerpos:

> El *indigène* descubre que su vida, su aliento, su corazón que late son los mismos que los del colonizador. Descubre que la piel del colonizador no tiene más valor que la de un nativo; y debe decirse que este descubrimiento sacude el mundo de una manera muy necesaria. Toda la seguridad nueva y revolucionaria del *indigène* surge de allí. Pues si, de hecho, mi vida vale tanto como la del colonizador, su mirada ya no me detiene ni me congela y su voz ya no me transforma en piedra.(100)

Este es un momento en el que el fantasma racial se desintegra y la afirmación de igualdad sacude el mundo proporcionando un nuevo potencial de construcción del mundo.

Hemos intentado investigar en términos generales la manera en que un régimen legal atribuye violencia a aquellos que exponen y rechazan su racismo estructural. Es realmente sorprendente que una demanda de igualdad se califique de acto «violento» o que la misma condena se aplique a los reclamos de autodeterminación o de vivir libres de amenazas permanentes y censura.

¿Cómo debe articularse, criticarse y defenderse esa atribución y esa proyección? Para tales propósitos, permítanme considerar las inversiones conceptuales animadas por la fantasía que apoya el incremento de la

violencia estatal. En Turquía, quienes firmaron una petición por la paz fueron acusados de terrorismo. Y en Palestina, aquellos que buscan una forma de gobierno que garantice la igualdad y la autodeterminación para todos suelen ser acusados de ser violentos y destructivos. Esas acusaciones tienen como objetivo paralizar y debilitar a aquellos que defienden la no violencia, presentando a la posición contra la guerra como una posición *dentro* de una guerra.

Cuando eso ocurre, y es a menudo, la crítica a la guerra se construye como un subterfugio, una agresión, una hostilidad disimulada. La crítica, el disenso y la desobediencia civil se presentan como ataques a la nación, al Estado, a la humanidad misma. Esa acusación surge desde el interior del marco de una presunta guerra, donde no puede imaginarse ninguna posición que esté fuera de él. En otras palabras, todas las posiciones, aunque sean manifiestamente no violentas, se consideran permutaciones de la violencia. Así, aunque me refiera a prácticas «manifiestamente» no violentas, queda claro que solo ciertas prácticas pueden manifestarse como no violentas en una episteme gobernada por una lógica paranoica e invertida. Cuando la misma crítica a la guerra o el llamado a terminar con la desigualdad económica y social se consideran formas de apoyo a la guerra, es fácil desesperarse y concluir que todas las palabras pueden tergiversarse y todos los significados perderse. No creo que esa deba ser la conclusión.

Ante la amenaza de nihilismo, se precisa de una paciencia crítica para exponer las formas de fantasmagoría según las cuales alguien está «atacando» cuando no lo hace o cuando, en realidad, esa misma persona es la atacada. Estas inversiones las llevan a cabo las opiniones, la política que considera que la migración de personas desde Medio Oriente o África del Norte habrá de destruir Europa y a la humanidad y, por lo tanto, debe rechazarse, abandonarse, incluso entregarse a la muerte de ser necesario. Esta lógica asesina reina entre reaccionarios y fascistas en estos tiempos. Un fantasma ha sustituido a cualquiera que esté hablando o actuando en este momento, a cualquiera que parezca estar hablando o actuando, un fantasma que corporiza la agresión de aquellos que temen la potencial violencia de los otros y que invierten y encuentran destructividad en esas representaciones externalizadas; este es el logro letal de una destructividad completamente externalizada. Esta forma de agresión defensiva está bastante alejada de la comprensión de que una vida no es, finalmente,

separable de otra, no importa qué muros se construyan entre ellas. Incluso los muros tienden a vincular a aquellos a los que separan, con frecuencia en una forma retorcida de vínculo social.

Con esta última perspectiva en mente, podemos retomar en nuevos términos el tema de la igualdad y la convivencia, partiendo del supuesto de que toda vida es igualmente duelable y tratando de ver de qué manera esto importa tanto en la vida como en la muerte, pues la vida potencialmente duelable es aquella que merece un futuro cuya forma no puede predecirse ni establecerse por adelantado. Pues salvaguardar el futuro de una vida no es imponer las formas que debe asumir, el sendero que ha de recorrer esa vida; es una manera de mantener abierta la posibilidad a las formas contingentes e impredecibles que puede tomar una vida. Considerar esa protección como una obligación afirmativa resulta ser bastante diferente a preservarse a uno mismo o a la propia comunidad a expensas de otros cuya diferencia es permanentemente representada como una amenaza. Cuando, por ejemplo, los migrantes se representan como la destrucción, como puras embarcaciones de destrucción que envenenan la identidad racial o nacional con su impureza, entonces, las acciones que los detienen definitivamente, que los empujan de vuelta al mar, que se rehúsan a responder a sus SOS cuando naufragan sus balsas y la muerte es inminente, se justifican airada y vengativamente como «defensa propia» de la comunidad autóctona, tácita o explícitamente definida por el privilegio racial. En esta forma de agresividad aprobada desde la moral queda claro que la agresión emana de una idea tóxica y ampulosa de defensa propia cuyas prácticas de renominación efectúan la justificación de su propia violencia. Luego, esa violencia se transfiere, se oculta y se autoriza mediante esa moralización racista que opera en defensa de la raza y del racismo por igual.

Tal vez estamos describiendo mecanismos psíquicos que abundan en el mundo humano y nuestra oposición a la violencia es un esfuerzo inútil por cambiar el potencial destructivo que se encuentra en nuestra psiquis o que caracteriza a todas las relaciones. La respuesta a una crítica política de la violencia a veces toma la forma del argumento que sostiene que la destructividad humana jamás puede superarse por completo, que pertenece a las comunidades humanas como un impulso, una pulsión o un potencial que fortalece y destruye los lazos sociales tal como los conocemos. Ciertamente, esa era la opinión de Hobbes y Balibar ofrece una

reformulación contemporánea que es más aguda. La pregunta de si la destructividad es un impulso o un rasgo de las relaciones sociales sigue sin respuesta. Incluso, si aceptamos la posibilidad de que haya una tendencia general hacia la destructividad, ¿eso debilita o fortalece la crítica política de la violencia? Para responder ambas cuestiones, debemos preguntar: ¿qué implica la destructividad para la teoría social y para la filosofía política? ¿Es un producto derivado de la interdependencia o es parte de la polaridad entre amor y odio que caracteriza a las relaciones humanas, parte de lo que amenaza a las comunidades humanas o que las cohesiona?

La reconsideración de los vínculos sociales basados en formas corporizadas de interdependencia nos ofrece un marco para entender una nueva versión de la equidad social que no solo se apoya en la reproducción del individualismo. El individuo no queda desplazado por lo colectivo, sino que es formado y transportado por los vínculos sociales definidos por su necesidad y su ambivalencia. Referirse a la igual duelidad de las vidas en este contexto no es someter a los individuos a alguna forma de cálculo, sino preguntarse por los fantasmas sociales que informan las ideas públicas sobre qué clase de vida merece tener un futuro abierto y cuáles no son duelables. El desmantelamiento de ese espacio fantasmático en el que las vidas se valoran de distinta manera requiere una afirmación de la vida que sea diferente de una posición «provida». En verdad, la izquierda no debería ceder el discurso sobre la vida a sus oponentes reaccionarios. Afirmar la igualdad es apoyar una cohabitación definida en parte por una interdependencia que considere el borde que corre por fuera de los vínculos individuales de los cuerpos o que trabaje ese borde a favor de su potencial social y político.

Esta afirmación de la vida no es solo una afirmación de mi vida, aunque mi vida seguramente estaría incluida: resultaría ser bastante diferente de una preservación de uno mismo ganada a expensas de otras vidas, fortalecida por representaciones de agresión que proyectan el potencial destructivo de todo vínculo social en formas que destruyen ese mismo vínculo. Aun cuando ninguno de nosotros está liberado de la capacidad de destrucción, o precisamente porque ninguno de nosotros está exento de ella, la reflexión ética y política desemboca en la tarea de la no violencia. Es precisamente porque podemos destruir que tenemos la obligación de saber por qué no debemos hacerlo y convocar esos poderes compensatorios que

refrenan nuestra capacidad destructiva. La no violencia se convierte en una obligación ética a la que estamos atados, precisamente porque estamos atados a otros; bien puede ser una obligación contra la que despotricamos, donde los movimientos ambivalentes de la mente se dan a conocer, pero la obligación de preservar el vínculo social puede resolverse sin tener que resolver esa ambivalencia. La obligación de no destruirnos unos a otros surge de y refleja la conflictiva forma social de nuestras vidas y nos lleva a reconsiderar si la autoprotección no está ligada a preservar la vida de los otros. El yo y la autoprotección se definen, en parte, por ese vínculo, esa necesaria y difícil relación social. Si la autoprotección se convirtiera en la base para ejercer la violencia, si fuera a consagrarse como la excepción a los principios de la no violencia, entonces, ¿quién sería ese «yo» que se preserva a sí mismo y solo a aquellos que ya pertenecen a ese régimen de sí? Ese yo pertenece solo a sí mismo o a aquellos que aumentan su sentido de sí mismo, y así permanece sin mundo mientras amenaza a este mundo.

---

65. Ver Douglas Crimp, «Mourning and Militancy», *October*, vol. 51, 1989, pp. 3-18; Ann Cvetkovich, «AIDS Activism and the Oral History Archive», *Public Sentiments*, vol. 2, nº 1, 2003.

66. Ver Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain*, Londres, Routledge, 2016. Ver también Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press, 1997.

67. Michel Foucault, «*Il Faut Défendre la Société*», *Cours au Collège de France (1975-1976)*, París, Seuil, 1976, p. 213. «La soberanía hacía morir y permitía vivir. Y he aquí que de pronto aparece un poder al que llamaría de regulación que consiste, por el contrario, en hacer morir y permitir morir». «La souveraineté faisait mourir et laissait vivre. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appelle- rais de régularisation, qui consiste, au contraire, à faire vivre et à laisser mourir».

68. Para Ruth Wilson Gilmore, «el racismo, específicamente, es la producción estratégica y la explotación de grupos diferenciados por su vulnerabilidad a la muerte prematura sancionada por el Estado». Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 28.

69. El «tú» —el *on* en francés— es ambiguamente singular y plural, así que no queda claro si la guerra es consecuencia de la autoconservación o de la preservación del grupo. Foucault, *op. cit.*, p. 255.

70. *Ibidem*, p. 213.

71. Para Foucault el racismo constituye lo biopolítico como una «cesura» o una ruptura en las especies: «Esta es la primera función del racismo: fragmentar, crear cesuras en el continuo biológico del que se ocupa el biopoder». Michel Foucault, «*Society Must Be Defended*», Nueva York, Picador, 2003, p. 255.

72. Ver Catherine Malabou, «One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance», *Critical Inquiry*, vol. 42, nº 3, 2016, pp. 429-438.

73. *Ibidem*, p. 241.

74. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove, 2008, p. 91.

75. *Ibidem*.

76. Ver Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, Londres, Routledge, 2015; Karim Murji y John Solomos (eds.), *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

77. Ver Kim Su Rasmussen, «Foucault's Genealogy of Racism», *Theory, Culture, and Society*, vol. 28, nº 5, 2011, pp. 34-51; Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire*, Durham, Duke University Press, 1995.

78. Tanto el esquema racial epidérmico y el esquema histórico-racial están en pleno funcionamiento en esta fantasmagoría. La atribución de una esencia a una minoría racial puede ser una manera de negar el valor de esa vida, pero también de negar por adelantado la misma posibilidad de aprehender esa vida como tal.

79. African American Policy Forum, «#SayHerName: Resisting Police Brutality against Black Women», AAPF, disponible en <aapf.org>.

80. Kimberlé Williams Crenshaw, «From Private Violence to Mass Incarceration», *UCLA Law Review*, vol. 59, 2012, pp. 1418-1472.

81. Achille Mbembe, «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, nº 1, 2003, pp. 11-40; ver también *Necropolitics*, Durham, Duke University Press, 2019.

82. Walter Benjamin, «Critique of Violence», en *Walter Benjamin: Selected Writings*, Volume 1: 1913-1926, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 243.

83. *Ibidem*, pp. 245 y 248.

84. Walter Benjamin, «The Task of the Translator», *op. cit.*, pp. 260-262. Ver también «On the Program of the Coming Philosophy», *op. cit.*, donde el continuo desarrollo de la comunicabilidad condiciona la relación entre filosofía y religión, pp. 100-113.

85. Walter Benjamin, «On Language as Such», *op. cit.*, p. 69.

86. Walter Benjamin, «The Task of the Translator», *op. cit.*, p. 255.

87. Walter Benjamin, «Critique of Violence», *op. cit.*, p. 265.

88. Robert M. Cover, «Violence and the Word», *Yale Law Journal*, vol. 95, 1986, p, 1607, disponible en <digitalcommons.law.yale.edu>.

89. *Ibidem*, p. 1624.

90. Étienne Balibar, *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 2016.

91. *Ibidem*, p. 31.

92. *Ibidem*, p. 32.

93. *Ibidem*, p. 33.

94. *Ibidem*, p. 34.

95. Hannah Arendt, «On Violence», en *Crises of the Republic*, San Diego, Harcourt, 1972.

96. Ver los memorándums de John Yoo donde explica que la tortura es violencia legal y justificable. John Yoo a William J. Haynes II, «Re: Military Interrogation of Alien Unlawful Combatants Held

Outside the United States», 14 de marzo de 2003, US Department of Justice Office of Legal Counsel, disponible en <aclu.org>.

97. Lisa Guenther, *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives, Mineápolis*, MN, University of Minnesota Press, 2013.

98. Talal Asad, *On Suicide Bombing*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

99. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto*, Chicago, Prickly Paradigm, 2003; y *When Species Meet*, Mineápolis, MN, University of Minnesota Press, 2007.

100. Frantz Fanon, «Concerning Violence», en The Wretched of the Earth, Nueva York, Grove Press, 1963, p. 44.

Capítulo 4

Filosofía política en Freud: Guerra, destrucción, manía y la facultad crítica

Temo estar abusando de su interés, que sobre todo está absorbido por la prevención de la guerra y no por nuestras teorías. Sin embargo,por un momento me gustaría insistir con el impulso destructivo, cuya popularidad no es ni por asomo igual a su importancia.

Sigmund Freud a Albert Einstein, 1932

En su «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», escrito en 1915, en medio de la Primera Guerra Mundial, Sigmund Freud reflexionaba sobre los vínculos que mantienen unida a una comunidad y sobre los poderes destructivos que terminan con esos vínculos.(101) Hacia la época en la que desarrollaba la «pulsión de muerte», primero en 1920 (102) y luego con mayor profundidad en la década siguiente, se mostró cada vez más preocupado por la capacidad destructiva de los seres humanos. Lo que llama «sadismo», «agresión» y «destructividad» resultan ser las primeras representaciones de la pulsión de muerte, que alcanza su formulación más madura en *El malestar en la cultura* de 1930.(103) Lo que había llamado una «parte inconquistable de la naturaleza humana» en *Más allá del principio del placer*, diez años antes, toma aquí una nueva forma a medida que Freud desarrolla una metafísica dualista que contrapone a Eros —la fuerza que crea vínculos humanos cada vez más complejos— con Tánatos —la fuerza que los destruye—. Una forma política durable supone que los vínculos sociales pueden permanecer relativamente estables, pero ¿cómo maneja la política la fuerza destructiva que describe Freud?

Sus reflexiones sobre la Primera Guerra Mundial llevan a sucesivas perspectivas sobre la destructividad. Hacia 1915, Freud no había incorporado aún la noción de pulsión de muerte —que tiene entre sus objetivos principales el deterioro de los vínculos sociales—, pero describió una impresión sobrecogedora y sin precedentes de la destructividad humana de su tiempo:

> La guerra en la que nos resistimos a creer ha estallado y ha traído desilusión. No solo es más sangrienta y más destructiva que ninguna otra guerra anterior debido a la creciente perfección de las armas ofensivas y defensivas; es al menos tan cruel, tan amarga y tan implacable como cualquier guerra que la ha precedido. Ignora todas las restricciones conocidas como ley internacional, que en tiempos de paz los Estados se comprometieron a respetar; ignora las prerrogativas de los heridos y la atención médica, la distinción entre sectores militares y civiles de la población, los reclamos de propiedad privada. Pisotea con furia ciega todo lo que se le cruza por el camino, como si no fuera a haber futuro y paz entre los hombres cuando se termine. Corta con todo lazo común entre los pueblos enfrentados y amenaza con dejar un legado de amargura que volverá imposible por un largo tiempo la renovación de esos lazos.(104)

Los planteos de Freud son dignos de consideración por varias razones. La más importante es la percepción de un desplazamiento en la historia de la destructividad: no se había conocido destructividad como esa antes. Aunque el desarrollo de nuevas armas hizo que la destrucción fuera mayor que en guerras anteriores, el nivel de crueldad de todas formas lo golpea, lo que sugiere que el problema no es que los humanos se hayan vuelto más crueles, sino que la tecnología ha permitido que la crueldad produzca más destrucción que antes. Una guerra sin esas armas habría causado una destrucción menor, pero eso no hubiera implicado un grado menor de crueldad. Así que, si nos tienta decir que la crueldad se incrementa con la tecnología, Freud parece resistirse a esa idea: la destrucción adquiere formas nuevas e históricamente variables, pero la crueldad sigue siendo la misma. Por consiguiente, la crueldad humana no explica toda la destructividad, la tecnología cumple su parte. Pero esta forma

distintivamente humana de destruir a otros seres humanos surge de la ambivalente constitución psíquica de los sujetos. La pregunta por lo que puede hacerse para controlar la destructividad involucra entonces la ambigüedad y la tecnología, en especial en un contexto de guerra.

Aunque se suele suponer que la guerra es un asunto específico de las naciones, la furia ciega que motiva la guerra destruye los mismos lazos sociales que hacen posibles a las naciones. Por supuesto, puede fortalecer el nacionalismo de un país y producir una cohesión provisional reafirmada por la guerra y el enemigo, pero incluso esto erosiona las relaciones que hacen posible la política; el poder de destrucción desatado por la guerra quiebra los lazos sociales y produce ira, venganza y desconfianza («amargura»), de tal modo que no queda claro si es posible la reparación, lo que debilita no solo esas relaciones que pueden haberse construido en el pasado, sino toda posibilidad de convivencia pacífica futura. A pesar de que Freud está pensando claramente en la Primera Guerra Mundial en el párrafo citado, también está planteando cuestiones respecto de la guerra en general: la guerra «pisotea […] todo lo que se le cruza por el camino». Aquí está sugiriendo que la ruptura de las barreras que mantienen en funcionamiento las inhibiciones es, en realidad, un propósito de la guerra, se debe dar a los militares el permiso para matar. Cualesquiera que sean los objetivos estratégicos y políticos explícitos en una guerra, prueban ser débiles al lado del propósito de destrucción; lo que primero destruye la guerra son las restricciones impuestas a la destrucción. Si podemos hablar con derecho sobre el «objetivo» tácito de la guerra, no es principalmente alterar el paisaje político ni establecer un nuevo orden, sino destruir las bases mismas de la política. Por supuesto, ese objetivo puede parecer exagerado si creemos, por ejemplo, en guerras justas —guerras desatadas en nombre de la democracia contra regímenes fascistas o genocidas—. Pero incluso en ese caso, el objetivo explícito de la guerra y la destructividad desatada por ella nunca son lo mismo. Incluso la así llamada «guerra justa» corre el riesgo de una destructividad que excede los objetivos declarados, su propósito deliberado.

En verdad, cualquiera sea el objetivo público y declarado de la guerra, siempre está funcionando otro propósito, al que Freud se refiere aquí como «furia ciega». Más aún, esta furia que motiva e incluso unifica a un pueblo o a una nación en guerra, también despedaza a ese pueblo o nación,

trabajando en contra de cualquier propósito intencional de autoconservación o mejoramiento de la propia posición que se pueda tener. Esta especie de ira pretende, primero y sobre todo, superar las inhibiciones y restricciones existentes impuestas a la destrucción misma, quebrar lazos sociales —entendidos en parte como obstáculos para la destrucción— a favor de una destructividad creciente y reproducir la destrucción en el futuro inmediato, lo que puede resultar en un futuro de destrucción o una manera de destruir el futuro mismo. Es en el interior de los objetivos locales y provisionales declarados para iniciar la guerra que otro propósito, incluso otra «pulsión», puede arraigarse: una destructividad sin límites. Incluso si un grupo o nación puede alcanzar una cohesión temporaria durante la guerra al reunirse tras de sus objetivos explícitos de defender al país o destruir al enemigo, algo puede tomar forma o arraigarse en esa unión, que excede cualquiera de esos propósitos explícitamente reconocidos, quebrando no solo los lazos sociales de los grupos que son el blanco de la guerra, sino también los de los grupos que la iniciaron. La idea de «furia ciega» que Freud toma de la tragedia griega prefigura lo que terminaría llamando «pulsión de muerte» justo cinco años después. Lo que le preocupa, ya en 1915, es el poder que asume la pulsión una vez que una tecnología destructiva la amplifica, para causar destrucción alrededor del mundo y destruir los lazos sociales que tienen el poder de mantener esa destructividad bajo control. Hacia 1930, Freud se mostraría preocupado de modo más explícito con la posibilidad del genocidio, como puso de manifiesto en *El malestar en la cultura*. Allí escribe:

> Me parece que la fatídica pregunta para la especie humana es si y hasta qué punto su desarrollo cultural logrará dominar la perturbación de su vida comunitaria consecuencia del instinto humano [*Trieb*] de agresión y autodestrucción [*Aggressions und Selbstvernichtungstrieb*]. Quizás a este respecto los tiempos actuales merecen una especial atención. Los hombres han ganado control sobre las fuerzas de la naturaleza hasta tal punto que, con su ayuda, no tendrían ninguna dificultad en eliminarse unos a otros hasta que solo quedara un único hombre.(105)

En la edición de 1931, agregó una línea a ese párrafo apelando a «un Eros eterno […] para afirmarse en su lucha contra su adversario igualmente inmortal» y señaló que nadie puede imaginar cuán exitoso puede resultar ese esfuerzo. Claramente, Freud estaba en la búsqueda de una posibilidad de contrarrestar la terrible destructividad que había visto durante la Primera Guerra Mundial y que sentía que estaba regresando a Europa con mayor intensidad que en la década de 1930. Freud no recurrió a la historia o a ejemplos prácticos en su esfuerzo por entender la destructividad, sino a lo que llama las «pulsiones», una decisión que, en el mejor de los casos, parece especulativa. Entonces, ¿por qué recurrir a la vida de las pulsiones? Para Freud, las razones conscientes que los grupos se dan a sí mismos para actuar no son las mismas que las motivaciones ocultas que guían su acción. Como resultado, la reflexión sobre el mejor modo de evitar la destrucción debe hacer algo más que proveer un argumento aceptable al pensamiento racional: debe apelar de algún modo a la pulsión o encontrar un modo de trabajar con y contra esa destructividad propulsora que lleva a la guerra.

Una posición escéptica respecto de la teoría de las pulsiones es consecuencia de la traducción errónea de «*Trieb*» de Freud como «instinto». Pese a que Freud usa tanto *Instinkt* como *Trieb* en su obra, la última aparece con mayor frecuencia y la pulsión de muerte (*Todestrieb*) no es nunca el «instinto de muerte». En la traducción de James Strachey de las *Obras completas* constantemente se tradujo ambos términos como «instinto», lo que da pie a una comprensión biologicista del término en inglés y, en algunos casos, a una concepción de la pulsión en Freud de la que se deduce una forma de determinismo biológico. Freud deja claro en un ensayo titulado «Los instintos y sus destinos» (*Triebe und Triebschicksale*) que la pulsión (*Trieb*, que significa «empujar») no pertenece exclusivamente al reino de la biología ni a un dominio psíquico plenamente autónomo, sino que funciona como un concepto umbral (*ein Grenzbegriff)* entre la esfera somática y la de las ideas.(106)

Hasta 1920, Freud mantenía que la vida psíquica estaba gobernada por el placer, la sexualidad o la libido, y fue solo cuando se topó con formas de neurosis de guerra que empezó a considerar que había síntomas caracterizados por una compulsión de repetición que no podía explicarse por el cumplimiento del deseo o un impulso de gratificación. Así, fue con el desencadenamiento de la guerra que Freud comenzó a formular la pulsión

de muerte, impulsado también por su estudio de las formas de destructividad, en particular aquellas de carácter repetitivo (a lo que más adelante se referiría como «agresividad no erótica» en *El malestar en la cultura*).(107) Fue en su primera formulación de la pulsión de muerte, en *Más allá del principio del placer*, que Freud trató de buscar una explicación para las formas repetitivas de conducta que no aparecen para satisfacer un deseo. Se había topado con pacientes que sufrían de neurosis de guerra y revivían escenas traumáticas de violencia y pérdida de una manera que no se parecía a las formas de repetición explicadas por el principio del placer. No solo no se veía una satisfacción vinculada a esta repetición del sufrimiento, sino que progresivamente deterioraba la condición del paciente, al punto de poner en peligro las bases orgánicas de su vida. En esta etapa, Freud desarrolló la primera versión de la pulsión de muerte, según la cual el organismo busca regresar al estado inorgánico, un estado libre de toda excitación. En efecto, todo organismo humano busca regresar a este origen, de modo que la trayectoria de una vida no resulta más que «una ruta tortuosa hacia la muerte».(108) Por más que exista algo en los seres humanos que busca satisfacer deseos y preservar la propia vida orgánica, también hay algo que opera de modo lateral al cumplimiento del deseo, que busca negar las condiciones orgánicas de la vida, se trate de la vida de otro, de la propia o del contexto en su dinámica complejidad.

¿Qué diferencia hace que Freud postule ahora otra tendencia en la psiquis humana que busca regresar a un tiempo anterior a la vida individuada del organismo humano? Sus reflexiones sobre la destrucción se centran en la posibilidad de destruir otras vidas, en especial en situación de guerra, cuando la tecnología de las armas amplía el poder de la destructividad humana. Aquellos que sufrían de neurosis de guerra vivían el resto de sus vidas las consecuencias de la guerra, pero también le dieron a Freud la oportunidad de estudiar cómo trabaja la destrucción no solo contra otros, sino contra uno mismo. La neurosis de guerra continúa el sufrimiento de la guerra en forma de síntomas traumáticos caracterizados por una implacable repetición; uno es bombardeado, atacado, sitiado: todas metáforas de guerra que continúan en la escena postraumática. Freud identifica esto con el carácter repetitivo de la destrucción. En el paciente, esto termina en aislamiento social; considerado de forma más general, no solo sirve para debilitar los lazos que mantienen unidas a las sociedades,

sino que también asume la forma de una autodestrucción que puede culminar en el suicidio. En esta forma de destrucción, la sexualidad o la libido ocupan un lugar reducido o inexistente y los vínculos sociales sin los cuales la vida política resulta imposible terminan destruidos.

Hacia el final de *Más allá del principio del placer*, Freud afirma no solo que, en cierto sentido, todo organismo humano busca su muerte, sino que esta tendencia no puede derivarse de pulsiones sexuales. La evidencia de la pulsión de muerte, plantea, puede encontrarse en el sadismo sexual y, de modo más general, en el fenómeno del sadomasoquismo.(109) A pesar de que la sexualización de la pulsión de muerte puede subordinar la destructividad a lo que Freud considera el objetivo no destructivo de la sexualidad, la pulsión de muerte termina predominando, una situación claramente ejemplificada por la violencia sexual. Tanto la autodestrucción como la destrucción del otro están potencialmente en funcionamiento en el sadomasoquismo, lo que lleva a Freud a pensar que una pulsión diferente de la sexual puede estar operando a través de ella. Fugitiva y oportunista, la pulsión de muerte se apodera del deseo sexual sin dejárselo saber exacta y explícitamente. Una relación sexual que comienza con el deseo de unirse queda interrumpida por una miríada de formas de autodestrucción que parecen oponerse de modo manifiesto a los objetivos declarados de los amantes. La desconcertante cualidad de los actos que uno más desea mantener o el ataque a los vínculos que uno más desea seguir no es sino una forma habitual del desastre a través del cual la pulsión de muerte se hace conocer en la vida sexual. En *El malestar en la cultura*, Freud vuelve a describir el sadismo como «representativo» de la pulsión de muerte, pero en su última obra la vincula más específicamente con el concepto de agresión y de destructividad. Esta puede entenderse como la segunda o la última versión de la pulsión de muerte. Ya no se entiende que la agresión opera exclusivamente en el contexto del sadomasoquismo sexual, pues, como señala Freud: «Ya no podemos ignorar la ubicuidad de la agresión y la destructividad no eróticas».(110) Freud registra la escalada de la belicosidad y el nacionalismo que recorre Europa, así como el fortalecimiento del antisemitismo. Esas formas de agresión no están relacionadas con el placer ni con la satisfacción que acarrea el placer: «Este instinto agresivo [pulsión] es el derivado y principal representante del instinto [pulsión] de muerte que hemos hallado a lo largo de Eros y que

comparte el dominio del mundo con él».(111) A pesar de que Eros y Tánatos —como ahora lo llama— no suelen ocurrir por separado, tienen objetivos contrarios. Eros busca sintetizar o combinar unidades separadas en una sociedad juntando individuos en grupos, pero también reuniendo grupos al servicio de formas sociales y políticas más amplias. Tánatos separa a esas mismas unidades del mismo modo que cada unidad se separa de sí misma. De ese modo, en la misma acción que busca establecer y construir un lazo social, existe una tendencia contrapuesta que se dedica rápidamente a desmantelarlo: te amo, te odio; no puedo vivir sin ti, moriré si sigo viviendo contigo.

En relación con el amor, Freud tiene dos modos distintos de abordar al problema. Por un lado, insiste a lo largo de su obra en la ambivalencia constitutiva de toda relación amorosa. Esto queda bien claro en su capítulo sobre «ambivalencia emocional» de *Tótem y tabú*,(112) pero también en «Duelo y melancolía»,(113) donde la pérdida del ser amado se presenta como un equivalente de la agresión.(114) Por otro lado, «amor» es un nuevo nombre para Eros, que se refiere a un solo polo de la ambivalencia emocional: está el amor y está el odio. Así, el amor se refiere o bien a la constelación ambivalente de amor y odio, o bien a un polo de la estructura bipolar. La propia posición de Freud parece ser ambivalente, apoyada más en la retórica que en los hechos. En efecto, esta formulación paradójica nunca se resuelve del todo en sus escritos y permanece latente a lo largo de su obra. Surge de modo sintomático en su última obra: el amor es aquello que ata a una persona con otra, pero como consecuencia de su inherente ambivalencia tiene el potencial de destruir los lazos sociales. O, al menos, si no es el amor el que destruye esos vínculos, hay una fuerza destructiva que está en el amor —o que se agrega al amor— que impulsa a las criaturas humanas a la destrucción y la autodestrucción, incluyendo la destrucción de aquello que más aman.

El hecho de que la perspectiva de Freud siga sin resolver el tema de si el amor contiene o se opone a la destructividad es señal de un problema que persiste mientras intenta pensar no solo en las relaciones íntimas del amor, sino en la psicología de las masas y su potencial destructivo. ¿Esta capacidad destructiva se encuentra en los lazos que mantienen unidos a esos grupos —una especie de atadura destructiva— o es en realidad un poder

que «corta todos los lazos comunes», un impulso antisocial que estalla en las relaciones sociales?

¿Qué parte de la psiquis milita contra la destrucción de los lazos sociales? Según Freud, los grupos pueden o bien destruir sus vínculos internos, o bien dirigir su destructividad hacia otros grupos; le preocupa que ambas formas de destructividad estén ayudadas por una inhibición de la facultad crítica. Así, para Freud, la tarea que surge en sus escritos sobre psicología de grupos es fortalecer el poder inhibidor de esta facultad crítica. Mientras que el amor se identifica a veces como la fuerza contraria a la destrucción, en otros momentos parece que es más importante esta «facultad crítica». En su trabajo monográfico de 1921, *Psicología de masas y análisis del yo*, la «facultad crítica» describe varias formas de deliberación y reflexión; sin embargo, al año siguiente, en *El yo y el ello*, queda asociada con el superyó, una forma de crueldad desatada sobre el yo. Eventualmente, el superyó llega a identificarse como «una pura cultura de la pulsión de muerte», que señala el camino para contrarrestar la destrucción a través de formas de autocontrol, es decir, dirigiendo la destructividad contra el propio impulso de destrucción. Así, el autocontrol resulta ser una forma deliberativa y reflexiva de destructividad, dirigida hacia la externalización de los propósitos destructivos.(115) En otras palabras, para que no se desate, el control, que en su primera repetición podría haberse descrito como una «inhibición», se transforma en un mecanismo psíquico decidido a la crueldad una vez que Freud incorpora el superyó. La tarea del superyó es dirigir su poder destructivo contra los impulsos destructivos. Por supuesto, el problema con esta solución es que esa desenfrenada operación del superyó puede llevar al suicidio, convirtiendo la destrucción del otro en la propia destrucción. Por un lado, la «facultad crítica» parece atenta a las consecuencias de la acción, monitorea las formas de expresión y de acción para prevenir consecuencias dolorosas. Por el otro, como expresión de la pulsión de muerte, sus propósitos son potencialmente destructivos para el propio yo. Una forma moderada de autocontrol puede derivar en una imparable tendencia al suicidio, pero solo si la propia pulsión de muerte permanece sin control. Paradójicamente, esto significa que la disposición crítica en la que confiamos para controlar nuestro impulso destructivo puede transformarse en un instrumento internalizado de ese propósito, lo que pone en peligro la vida misma del yo.

Así, las tendencias de Eros a la autoconservación deben aplicarse a la pulsión de muerte como un control de su operación destructiva. Si el superyó usa la destrucción contra el yo para inhibir su expresión destructiva, debe traficar con la destrucción, pero el objeto en peligro ya no son los otros o el mundo, sino el propio yo. Así, la facultad crítica resulta de uso limitado para controlar la destrucción, dado que no se puede controlar la destrucción que opera a través de la forma superyoica. Por eso se precisa una fuerza compensatoria que persiga la autoconservación y, de modo más general, la preservación de la vida. ¿Cómo debe llamarse esa fuerza? ¿Amor o manía? ¿Implica la desidentificación o la adopción de una posición neurótica que establezca una distancia crítica respecto de la euforia sádica que recorre la sociedad?

En *Psicología de masas y análisis del yo*, escrito aproximadamente un año antes del desarrollo de la teoría del superyó, Freud se pregunta: ¿cuál es el mecanismo por el que sucede la desinhibición de la crueldad? ¿Cómo explicar sus funcionamientos? Cuando decimos que una «ola de sentimientos» atraviesa una multitud, ¿qué queremos decir? O cuando cierto tipo de pasiones, que de otra manera estarían silenciadas, «se desatan» en una multitud, ¿cómo podemos explicar esa expresión? ¿«Desatada» significa que el deseo siempre estuvo allí pero que simplemente estaba controlado? ¿O el «desatar» es siempre estructurado, dando así forma al deseo o la ira cuando aparecen? Si decimos que un funcionario electo ha promovido una nueva ola de misoginia o que ha colaborado para que el racismo sea permisible, ¿qué tipo de responsabilidad debemos adjudicarle? ¿Ya estaba allí o él ayudó a que existiera? ¿O se hallaba allí bajo ciertas formas y sus discursos y acciones le brindaron otras nuevas? En cualquier caso, el impulso está estructurado o bien por el poder por el cual es «reprimido» (que lo designa y lo moldea de alguna manaera), o bien por el poder por el cual es «liberado» (que lo dota de un sentido específico en relación con la represión previa). Si simplemente decidimos aceptar el modelo hidráulico —que sostiene que una cantidad de «energía» se libera cuando la inhibición se levanta—, entonces el impulso es el mismo, tanto si se expresa como si se inhibe. Pero si importa a través de qué medios se ha reforzado la inhibición y si esos medios crean los contenidos de lo reprimido, entonces la emergencia del impulso antes inhibido no hace a un lado simplemente a la fuerza inhibitoria; en cambio,

lleva adelante un ataque orquestado contra esa forma de poder, impugnando sus razones, su legitimidad, sus demandas. El impulso que surge, por lo tanto, resulta derrotado por interpretaciones, por lo tanto, no hay energía salvaje o no mediada que haya que sujetar a los mecanismos de prohibición o permiso. Este impulso se ha enfrentado activamente a los reclamos morales y políticos que conformaron y sostuvieron la inhibición; ha trabajado con frecuencia contra la facultad crítica: no solo contra los juicios morales y las valoraciones políticas, sino también contra el carácter general del pensamiento reflexivo que hace posibles a ambos. El impulso busca dispersar y anular las autoimposiciones morales, que son la base de lo que Freud llamaría el «superyó». Pareciera ser que, ante semejante desafío al superyó, la tarea es apuntalar las restricciones morales, en especial aquellas que el yo se impone a sí mismo. Pero una vez que queda claro que el superyó es una potencial fuerza de destrucción, el asunto se vuelve más complejo.

Freud plantea así la cuestión:

> Ese superyó excesivamente fuerte descerraja su furia contra el ego con impiadosa violencia, como si se hubiera apoderado de todo el sadismo disponible en una persona. [...] Lo que ahora está contenido en el superyó es una pura cultura de la pulsión de muerte y de hecho suele suceder que lleve al yo a la muerte.(116)

¿Qué, si es que hay algo, controla la despiadada violencia de una parte del yo desatada contra la otra? Freud termina esa oración sosteniendo que un modo de impedir el éxito de la autodestrucción es que el yo «esquive a tiempo su tiranía convirtiéndola en manía».

Freud cita aquí su texto «Duelo y melancolía», de 1917, donde trata de distinguir entre «duelo», que implica un reconocimiento alerta de la realidad de la pérdida de una persona o de un ideal, y «melancolía», que es la imposibilidad de aceptar la realidad de la pérdida. En la melancolía, el otro perdido se internaliza (en el sentido de que se incorpora) como un rasgo del yo, y una forma intensificada de autorreproche recrea —e invierte —, a un nivel psíquico, la relación del yo con el otro perdido. La recriminación a la persona o a los ideales perdidos se «da vuelta» y se dirige contra el propio yo; de esta manera, la relación se preserva como una

viva relación intrapsíquica.(117) Incluso en ese ensayo, Freud deja en claro que la hostilidad desatada contra el yo es potencialmente fatal. La escena del autorreproche melancólico se convierte así en el modelo para la topografía posterior del superyó y el yo.

La melancolía consta de dos tendencias opuestas: la primera es el autorreproche, que comienza a ser la marca distintiva de la «conciencia»; la segunda es la «manía», que busca romper el vínculo con el objeto perdido renunciando activamente a esa pérdida.(118) Las denuncias maníacas y enérgicas del objeto, los crecientes esfuerzos del yo para quebrar el vínculo con el objeto o los ideales perdidos, implican el deseo de sobrevivir a la pérdida y de que la propia vida no sea absorbida por ella. La manía es, digamos, la protesta del organismo vivo contra la posibilidad de su destrucción por parte de un superyó descontrolado. Entonces, si el superyó es la continuación de la pulsión de muerte, la manía es la protesta contra la acción destructiva dirigida hacia el mundo y hacia el yo. La manía pregunta: ¿hay alguna manera de salir de este círculo vicioso en el que la destructividad se contrarresta mediante la autodestrucción?

Demasiado a menudo queda trazado el sendero que va desde la melancolía hasta el superyó, pero la tendencia que la contrarresta, la manía, puede contener claves para una forma diferente de resistencia a la destrucción. La fuerza maníaca que busca derrocar al déspota es, en cierta manera, un poder del organismo para romper con lo que se han considerado los lazos de identificación que nos sostienen. El organismo ya es un concepto umbral, donde se encuentran lo psíquico y lo somático, así que esto no es un incremento puramente natural de una vida ingobernable. La *desidentificación* se convierte en un modo de contrarrestar los poderes de la autodestrucción y de asegurar la vida del propio organismo. En el punto en el que la manía rompe vínculos, se desidentifica con el déspota y con la sujeción que este exige y adquiere una función crítica al comprometerse y buscar resolver una crisis, tomando distancia de una forma de poder que amenaza la vida del organismo. De acuerdo con Freud, el superyó es una institución psíquica, pero en cuanto institución, también adquiere una forma social; así, la tiranía depende de la sujeción psíquica al mismo tiempo que el superyó absorbe formas de poder social como la tiranía. La lucha de la función crítica es romper con los lazos que han asegurado la propia destrucción sin reproducir la forma social de la destructividad de la que

busca emanciparse. La crítica de la tiranía, por lo tanto, es o puede ser un ejercicio de la facultad crítica que puede ejercerse sobre el superyó sin por eso reproducir el carácter letal de este que amenaza la vida.

La manía prueba ser la única esperanza para prevalecer ante los propósitos suicidas y asesinos de un desenfrenado superyó que podría, de desatarse, condenar a muerte al yo, dado que solo con ese poder es posible romper con el tirano y con su lógica, que se ha convertido en la estructura de la subjetivación.

Por cierto, no pretendo abogar por la manía, sino solo insistir en que ofrece una clave para entender aquellas formas «no realistas» de solidaridad insurreccional que se alzan contra el gobierno autoritario y tiránico. Después de todo, el tirano es un antropomorfismo sostenido por redes de poder, y así su derrocamiento es maníaco, solidario y creciente. Y cuando la cabeza del Estado es un niño tiránico que lanza ataques en todas direcciones y los medios siguen cada uno de sus movimientos con arrobada atención, se abre un gran espacio para aquellos que podrían construir sus redes de solidaridad, que podrían «liberarse» de la fascinación con sus formas estratégicas de perder el control. En la medida en que quienes siguen al tirano desquiciado se identifican con su desprecio deliberado por la ley y por cualquier límite impuesto a su propio poder y capacidad destructiva, el contramovimiento debe basarse en la desidentificación.(119) Esas formas de solidaridad no se basan en la identificación con el líder, sino en una desidentificación que opera bajo el significante «vida», pero no es por esa razón reduccionistamente vitalista: defiende una nueva vida, una vida futura.

Se suele considerar que las identificaciones son importantes para la empatía y la consolidación de los lazos sociales, pero también contienen un potencial destructivo y permiten actos violentos que se amparan en la impunidad. Sin duda es importante considerar las diversas formas de internalización que a veces un poco apresuradamente se llaman «identificaciones». En el caso de la melancolía, la internalización del otro o del ideal perdidos preserva y estimula una forma de hostilidad que tiene el poder de destruir al propio organismo viviente. Así, aunque incluso el superyó controle la externalización de la destructividad, sigue siendo un instrumento potencialmente destructivo que puede llegar a servir a los mismos propósitos letales que debía controlar del modo más

autodestructivo, específicamente, a través del suicidio. En este contexto, la conclusión moralista de Freud es que el superyó siempre resultará débil para reforzar el control sobre la violencia, a menos que optemos por la *violencia del superyó* —aunque haya probado ser letal— sobre las expresiones alternativas y externalizadas de la violencia. Pero la manía, evidenciada en el deseo maníaco de vivir, es una clave que nos presenta una nueva posibilidad. No se trata de un modelo para la acción; la tarea no es volverse maníaco súbitamente, como si eso pudiese traducirse directamente en una forma efectiva de resistencia política. No podría serlo. La manía sobreestima el poder del sujeto y pierde contacto con la realidad. Y, sin embargo, ¿dónde encontramos los recursos psíquicos para dejar a un lado la realidad tal como se suele establecer y naturalizar? El «irrealismo» de la manía sugiere un rechazo a aceptar el *statu quo* y recurre a e intensifica el deseo de vivir de alguien que está batallando contra formas intensificadas de autorreproche. Esa misma crueldad o destrucción con uno mismo puede mejorarse provisoriamente a través del regreso a la solidaridad social del fracaso, por la cual ninguno de nosotros vive de acuerdo con un ideal y este fracaso compartido consolida nuestra solidaridad y comprensión de la igualdad. Este mejoramiento de la violencia del superyó prueba ser provisional cuando un grupo no logra organizar y contener esa hostilidad y esta puede asumir un carácter letal. Más aún, hay formaciones grupales que empujan esa hostilidad destructiva hacia un enemigo externo, en cuyo punto la destrucción de la vida, incluso la destrucción masiva de la vida, se vuelve posible. La identificación puede implicar un potencial destructivo cuando un grupo establece lazos de identificación que dependen de la externalización de su propio potencial destructivo. Aquellos otros con los cuales el grupo se desidentifica llegan a encarnar en forma espectral esa destrucción —que, digamos, es un préstamo (rechazado) del grupo original —. Pero no es obligatorio que la identificación funcione de esta manera. Por ejemplo, cuando la desidentificación señala la emergencia de una capacidad crítica que rompe con las formas de la tiranía, funciona con sus mismos poderes de destrucción entendidos como el desmantelamiento deliberado del régimen tiránico.(120) Esto puede ocurrir, y así sucede, en la solidaridad de sentimientos, pero incluso eso nunca es un modo perfecto de identificación: los vínculos ambivalentes que, sin embargo, son necesarios para las alianzas y que son conscientes de los potenciales afirmativos y

destructivos que provienen de esa conflictiva relación. Cuando la desidentificación interrumpe la fascinada sujeción al tirano, entonces es al mismo tiempo maníaca y crítica.

Si el superyó se valora como el único control posible a la destructividad, entonces esta retorna al sujeto, pero pone en peligro su existencia. En la melancolía, la hostilidad no se externaliza, pero el yo se convierte en objeto de una hostilidad potencialmente asesina, que ejerce el poder de destruir al yo viviente, al organismo mismo. Pero la manía introduce ese deseo no realista de existir y persistir, un deseo que no parece sostenido por ninguna realidad perceptible y que no tiene bases para estarlo en un régimen político particular. Por sí misma, la manía nunca puede transformarse en una política sin convertirse en una peligrosa forma de destrucción, pero incorpora un vigoroso «irrealismo» a los modos de solidaridad que buscan desmantelar los regímenes violentos, insistiendo, contra todo pronóstico, en otra realidad.

Controlando la violencia

Tanto Freud como Einstein se preocupan por qué controla la destructividad: se preguntan si hay otra pulsión que pueda triunfar sobre la pulsión de muerte, si el control requiere de una intensificación de la conciencia. En gran parte, nos hemos quedado con dos alternativas. Una sostiene que debemos educarnos a nosotros mismos y a los demás en formas de conciencia que inculquen la repulsión moral por la violencia, la otra plantea que estamos obligados a fomentar vínculos de amor para derrotar a la pulsión de muerte en su mecánica persistencia. Pero, si la conciencia puede construir lazos sociales nacionalistas, fascistas o racistas, ¿cómo podemos confiar en ella para controlar la violencia? La obediencia a un poder tiránico suele exigir y reforzar una forma de sujeto cuya autosujeción se convierte en imperativo moral. Desembarazarse del control tiránico conlleva el riesgo de la disolución de esa forma de sujeto, en especial cuando está instituida bajo la forma de superyó. Si pudiéramos recurrir al amor y simplemente avivar sus llamas para que se convierta en la fuerza más poderosa, podríamos hallar una solución. Pero el amor, como

hemos señalado antes, se define por su ambivalencia y está estructurado por la oscilación entre amor y odio. Pareciera que la tarea debe ser encontrar un modo de vivir y actuar con ambivalencia, un modo en el que la ambivalencia no se entienda como un obstáculo, sino como una división interna que pide una orientación y una práctica éticas. Pues solo una práctica ética que conozca su propio potencial destructivo tendrá la posibilidad de resistírsele. Aquellos para quienes la destrucción solo llega desde afuera jamás serán capaces de conocer y manejarse con la demanda ética impuesta por la no violencia. Dicho esto, la violencia y la no violencia siguen siendo temas que son al mismo tiempo políticos y psíquicos y, por lo tanto, la reflexión ética debe tener lugar precisamente en el umbral entre el mundo psíquico y el social.

Este mismo problema aparece en la correspondencia entre Freud y Einstein de 1931-1932, justamente los años anteriores a la llegada de Hitler al poder y sus consecuentes exilios desde Austria y Alemania respectivamente.(121) Einstein le escribió a Freud para preguntarle cómo podía librarse la humanidad de «la amenaza de la guerra».(122) Lamentándose de que el destino de la humanidad estuviera en manos de «una clase gobernante» que tenía «ansias de poder» y era «hostil a cualquier limitación de la soberanía nacional», Einstein apeló a Freud como a alguien cuyo «juicio crítico» era el más importante en ese momento en que una guerra mundial volvía a amenazar a Europa. Se pregunta si los impulsos de la vida psíquica humana pueden ser una barrera efectiva contra la guerra. En particular pregunta si se podría establecer una asociación o un tribunal para controlar el poder destructivo de esos impulsos. Einstein primero identifica el problema como impulsos destructivos, pero también indaga la cuestión en el plano de las instituciones políticas, y exige que las naciones cedan su soberanía a un organismo internacional que demandaría un compromiso para prevenir la guerra y garantizar la seguridad internacional. Solo se puede alcanzar este objetivo político si los seres humanos son la clase de criaturas capaces de constituir y someterse a autoridades internacionales que tienen el poder de evitar la guerra. Si hay una tendencia o un impulso que socava esa capacidad, entonces impedir la guerra resulta imposible. Habiendo leído sin duda a Freud, Einstein pregunta si los seres humanos llevan dentro de sí «un deseo de odiar y destruir» y si esto puede escalar hasta convertirse en una «psicosis

colectiva». Así, aunque se pregunta si se pueden contener los impulsos destructivos, también se pregunta si pueden cultivarse prácticas e instituciones humanas que podrían aumentar la posibilidad de prevenir la guerra. Señala que la violencia puede adquirir la forma de violencia entre naciones, pero que también las guerras civiles están motivadas por fanatismo religioso así como por la «persecución de minorías raciales».(123)

Freud advierte que no tiene propuestas prácticas, pero sus comentarios desarrollan una posición política. Lo primero que propone es reemplazar una distinción que establece Einstein entre derecho y poder por otra entre violencia y derecho («derecho» se traduce como *Recht*, que en alemán significa orden legal e incluso justicia). En la explicación de Freud, tradicionalmente los conflictos entre personas y grupos se han resuelto a través del recurso a la violencia, pero esto ha sucedido con menos frecuencia a medida que la conformación de grupos ha cambiado. Señala que «se ha trazado un sendero que separa la violencia de la ley» cuando una «alianza de muchos débiles» se impone sobre la fuerza de un hombre aislado o un líder.(124) En este sentido, escribe, «la fuerza bruta se vence a través de la unión» o lo que también llama «el poder de la comunidad». Desde su perspectiva, «la fuerza superior de un solo individuo puede vencerse con la unión de varios débiles» y más adelante propone: «Para que se concrete la transición de la violencia a este nuevo derecho o justicia […] la unión de la mayoría debe ser estable y duradera». Para hacer esto es necesario cumplir una condición psicológica: «El crecimiento de […] sentimientos comunitarios que son la verdadera fuente de su fuerza».(125)

Escribiéndole a Einstein una década después de *Psicología de masas y análisis del yo*, Freud conjetura que la comunidad se mantiene unida no por una subordinación compartida a un líder ideal, sino precisamente a través de su poder explícito para derrocar a un tirano o gobernante autoritario y para establecer leyes e instituciones comunes y aplicables luego de la destitución. Para deshacerse del tirano y terminar con los apegos basados en el amor al tirano, tal vez se requiera cierta forma de manía. ¿Puede la manía tomar forma en esos «sentimientos comunitarios» y «lazos emocionales» que se requieren para lograr ese objetivo? La respuesta parece depender de cómo interpretamos la «comunidad de intereses».(126) Freud apuesta a que, en tanto el poder (y no la violencia) circule en combinaciones más amplias,

los miembros que las componen se mostrarán cada vez más tolerantes y más inclinados a actuar a partir de sentimientos de solidaridad. Einstein hablaba acerca de la obligación de cada Estado nación de ceder su soberanía a un organismo internacional más amplio. Freud también imagina la distribución del poder más allá del modelo de soberanía. A medida que la comunidad y sus poderes de autogobierno se expandan y se vuelvan cada vez más distintos e incluso opuestos al líder individual, se dependerá más del sentimiento de solidaridad, expresado en un conjunto de leyes tanto autolegisladas como autorrestrictivas, para mantener la destructividad bajo control. Sin embargo, el problema en curso es que la violencia puede explotar dentro de la comunidad, por ejemplo, cuando una facción se enfrenta a otra o cuando el derecho a la rebelión se ejerce contra el Estado o contra el organismo internacional que limita la soberanía de las naciones.

Tanto para Freud como para Einstein, la limitación de la violencia parece coincidir con la limitación de la soberanía del Estado en un marco internacional más amplio. Este movimiento apunta al antropomorfismo del poder que constituye a la soberanía misma. A principios de la década de 1930, Einstein y Freud entendían que el fervor nacionalista llevaría a estallidos de violencia, pese a que ninguno de ellos pudo ver las formas de violencia estatal del fascismo y el nazismo que se materializarían en los siguientes años. El organismo internacional o «tribunal» que imaginaban estaba, hasta cierto punto, representado por la Liga de las Naciones hacia principios de los años 1930, pero esa institución difícilmente constituía el poder último, dado que las instituciones existentes no podían controlar de modo efectivo la soberanía estatal. Sin estructura ni fuerza, ese organismo carecía del poder soberano necesario para evitar la guerra. Por lo tanto, la conclusión fue que la cesión de soberanía a favor de las relaciones internacionales era el único camino hacia la paz. Einstein, que se declaraba «inmune al prejuicio nacionalista», pensaba que valía la pena asumir el riesgo de un organismo internacional: «La búsqueda de la seguridad internacional implica la entrega incondicional por parte de cada nación, al menos en cierta medida, de su libertad de acción, es decir, de su soberanía, y queda claro más allá de toda duda que no hay otro camino que lleve a esa seguridad». Luego señala el fracaso de ese esfuerzo que «no nos deja lugar para la duda de que hay fuertes factores psicológicos en juego».(127) Para Freud, la cuestión pasaba por cómo comprender mejor los sentimientos de

solidaridad si y cuando se oponen al tirano, es decir, si no están basados en la identificación con esa representación antropomórfica de poder descontrolado. Por supuesto, la manía es una forma de hacerse cargo de la realidad, por este motivo pertenece al circuito de la melancolía. La manía actúa como si dispusiera de una libertad sin condiciones solo para regresar al problema de la vida condicionada. Pero ¿qué decide esa condición? ¿Y cómo sigue una vez que las condiciones existentes para ejercer la libertad se ponen en cuestión? Sigue una mirada fugaz de la utopía; transitoria, por supuesto, pero no por eso carente de potencial político.

Los esfuerzos finales de Freud por establecer maneras de prevenir la guerra lo conducen a un pensamiento nuevo en su reflexión sobre la psicología de grupos: el primer curso que explora requiere de una resistencia a las euforias del nacionalismo; el segundo llama a aceptar las bases «orgánicas» de nuestra naturaleza humana. Finalmente, apuesta fuerte a que hay dos maneras de contrarrestar la propensión a la guerra: la movilización de «Eros, su antagonista», y la constitución de formas comunitarias de identificación.(128) Con ese fin, Freud especula que puede ser posible una evolución de las masas por medio de la educación y el cultivo de sentimientos solidarios de carácter no nacionalista.(129) La condición ideal sería aquella en la que cada miembro de una comunidad ejerce el autocontrol y lo hace precisamente reconociendo que la preservación de la vida es un bien a ser valorado por todos. El ideal de comunidad de Freud, una comunidad cuyos miembros están obligados por igual a imponerse el autocontrol en nombre de la preservación de la vida, abre una posibilidad para la democratización del juicio y el pensamiento críticos que no depende de los extremos del superyó y la autoflagelación para llegar a una posición moral. ¿Termina ofreciendo una respuesta convincente a la posición escéptica de que los poderes destructivos de los seres humanos están tan profundamente arraigados en la vida de las pulsiones que no existe una disposición política que pueda controlarlas? Por un lado, Freud afirma que debemos apoyar el amor, que construye y preserva los lazos sociales, y también la identificación, que construye y preserva sentimientos de solidaridad, en vez de y contra el odio (o Tánatos) que destruye los vínculos sociales de forma salvaje e irreflexiva. Por otro lado, una y otra vez subraya el hecho de que el amor y el odio son dimensiones igualmente constitutivas de las pulsiones y que no es posible

eliminar la destructividad simplemente expandiendo el Eros. No es solo que a veces debamos defender *agresivamente* nuestras vidas para preservar la vida (el objetivo de Eros); también debemos comprometernos a vivir con aquellos hacia quienes tenemos intensos sentimientos de hostilidad e impulsos asesinos.

En su análisis de la identificación y la melancolía, queda claro que todas las relaciones amorosas contienen una cierta ambivalencia que empuja en dos direcciones contrarias, entendidas como el impulso de amor y el de odio. De este modo, «amor» nombra uno de los polos en la relación de oposición entre amor y odio. Pero también nombra la propia oposición, vivida como una ambivalencia emocional y sus vacilantes variaciones. Uno podría decir: «Te amo y así no te odio», pero también puede decirse que el amor y el odio van juntos y es esta paradoja lo que incluimos en el nombre «amor». En la formulación anterior, el amor es inequívoco; en la última, el amor no escapa de la ambivalencia. ¿Hay allí algo sobre el contrapunto estremecedor, establecido entre esas dos formulaciones que constituye un concepto más amplio del amor para Freud?

Parece haber dos consecuencias de las perspectivas de Freud sobre la destructividad y la guerra que deja abiertas, pero no desarrolla. La primera es que una corrección de las formas del acelerado sentimiento nacionalista es precisamente la ambivalencia, el «desgarramiento» de los lazos sociales que se sigue de un reflexivo autodistanciamiento de sus estallidos y hostilidades y del restrictivo marco del nacionalismo. Se puede amar un país y estar en contra de su fervor nacionalista al mismo tiempo; eso activaría la ambivalencia poniéndola al servicio de la reflexión crítica sobre la posibilidad de la guerra y un rechazo a compartir sus exaltaciones. La segunda consecuencia sería dirigir el odio contra la guerra misma. Freud lo expresa indirectamente con su propia retórica en su carta a Einstein. Por ejemplo, escribe: «La base de nuestro odio común a la guerra […] es que no podemos hacer otra cosa más que odiarla. Somos pacifistas porque nuestra naturaleza orgánica así lo requiere».(130)

Este es un planteo generalizador y sospechoso, sin duda. Así que, ¿qué está haciendo Freud al escribir de esta manera? Por un lado, nos ha dicho que la pulsión de muerte es una dimensión «inconquistable» de nuestras vidas orgánicas; por el otro, pareciera existir un impulso hacia la vida o un impulso vitalista a vivir, que busca derrotar la amenaza a la vida misma.

Solo una parte de nuestra naturaleza orgánica desea que seamos pacifistas, la que valora los sentimientos de solidaridad, aquellos que buscan deshacerse de las fuerzas de la destrucción y de la fascinación antropomórfica del poder tiránico. De este modo, está convocando o apelando efectivamente a esa parte de nuestra naturaleza orgánica que podría ser pacifista si se impusiera sobre los impulsos destructivos, subordinándolos a los objetivos de la autoconservación colectiva.

Freud convoca a la naturaleza orgánica a que manifieste su necesario pacifismo, pero esto solo puede ocurrir donde el «crecimiento de la cultura» ha producido un resentimiento hacia la guerra y la sentida sensación de su carácter intolerable. Por lo tanto, solo una naturaleza orgánica *educada* es la que descubre que las sensaciones de la guerra ya no la conmueven, pues solo a través de una mirada educada puede cualquiera de nosotros ver —e imaginar— la destrucción de la vida orgánica que implica la guerra, algo que resulta imposible de aceptar para los seres humanos a la luz de sus propias vidas orgánicas. Por otro lado, es la vida orgánica la que nos hace pacifistas, dado que al menos una parte de nosotros no desea su propia destrucción (cuando no estamos bajo el dominio de la pulsión de muerte). Además, solo logramos entender las consecuencias de la destrucción de la vida orgánica a través de un proceso cultural que nos permite ver y sopesar esta destrucción y, de ese modo, desarrollar una repulsión hacia ella. Finalmente, Freud espera que otra vicisitud de la vida orgánica tenga la última palabra sobre la pulsión de muerte, cuyo objetivo es destruir esa misma vida, y que varias formas de vida orgánica lleguen a comprender que están conectadas a través de relaciones de dependencia que se extienden a lo largo del mundo viviente. De este modo, la suya es una política de y para los organismos vivientes aun cuando a veces esos organismos se vean influidos por el enrevesado y destructivo sendero hacia la muerte. El odio nunca está ausente por completo, pero su poder negativo puede ser transformado como una actitud agresiva contra la muerte, una forma de destrucción dirigida contra la otra; una perspectiva que puede ser compatible, por ejemplo, con una forma agresiva de pacifismo.(131)

También Gandhi, en su propia teoría de los impulsos, parece estar comprometido de la misma manera cuando señala: «He descubierto que la vida persiste en medio de la destrucción y, por lo tanto, debe existir una ley superior a ella».(132) También relaciona esto con la «ley del amor».

Cualquiera sea la forma que asuma esa «ley», también parece tomar forma a través de la apelación retórica a la ley, el pedido de evitar la destrucción. Puede que esto no se base en una ley que pueda ser descubierta; más bien es como las exigencias de la naturaleza orgánica, una retórica ética y política que busca impulsar y convencer en dirección a la no violencia, precisamente en aquellas ocasiones en las que se registra el mayor atractivo de la violencia.

La apelación de Freud a la no violencia opera también en un campo psíquico y social donde las acciones están impulsadas en direcciones contrapuestas. Cualquier «ley» que se enfrenta contra la violencia no puede codificarse ni aplicarse. Estructura la apelación misma, la convocatoria al otro, el lazo ético que se presupone y se anima por medio de esa apelación. Esto no significa que no haya lugar para la destrucción, en el sentido de romper con la subordinación o desmantelar un régimen injusto. El sujeto que es obediente a una forma letal de poder pone en acto esa violencia contra sí mismo, armando ese poder político como la estructura del superyó, una forma internalizada de violencia. El punto límite del superyó es la destrucción del yo y del propio organismo vivo (suicidio o asesinato), pero la forma de agresión que Freud imagina al final de su correspondencia con Einstein es de un orden diferente. Cuando subraya que la única manera de imponerse al tirano es la movilización de la manía (nivelando queja tras queja, hasta que la mayoría se libere del poder soberano), ofrece una mirada de las formas de la solidaridad insurreccional que se vuelven contra el autoritarismo y el gobierno despótico al igual que contra las formas de guerra que amenazan con la destrucción de la vida misma. El odio dirigido a la guerra tal vez sea como la manía que solo tiene fuerzas para liberar al sujeto del tirano; ambos rompen con formas militaristas y nacionalistas de pertenencia social valiéndose del recurso de dirigir una forma de la facultad crítica contra la otra. La facultad crítica que cobra vida en nombre de una democratización del disenso es la que se opone a la guerra y resiste la intoxicación del nacionalismo, enfrentándose al líder que insiste en que la obediencia a una autoridad propagandista de la guerra es obligatoria. De esta manera, Freud imagina una democratización del juicio crítico basada en sentimientos de solidaridad, que se vuelve contra esa forma de agresión que amenaza la vida, incluyendo su manifestación crítica. Ciertamente, la agresión y el odio siguen en pie, pero ahora están dirigidos contra todo

aquello que debilita la posibilidad de extender la igualdad y que pone en peligro la persistencia orgánica de nuestras vidas interconectadas. Pero nada está garantizado, pues la pulsión de muerte parece, también, ser parte de la vida orgánica; así que, si lo orgánico resulta estar impulsado por la dualidad de la vida y la muerte, difícilmente esto podría constituir una total sorpresa. La lucha que nos constituye como criaturas políticas es una que continuamos, sin una perfecta comprensión consciente, en las prácticas de la vida y la muerte, a pesar de nuestros ocasionales y admirablemente concluyentes esfuerzos de vigilancia.

---

101. Sigmund Freud, «Thoughts for the Times on War and Death», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, Londres, Hogarth Press, 1915, pp. 273-300. Abreviado como SE en las siguientes citas.

102. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, SE vol. 18, 1920.

103. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE vol. 21, 1930.

104. Sigmund Freud, «War and Death», pp. 278-279.

105. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 145.

106. Sigmund Freud, «Instincts and their Vicissitudes», SE vol. 14, 1915, pp. 121-122: «Un "instinto" aparece como un concepto fronterizo entre lo mental y lo somático».

107. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 120.

108. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 38.

109. La teorización de Freud sobre el sadomasoquismo busca en principio explicar el fenómeno recurriendo a la teoría de la libido en «Los instintos y sus destinos» (1915), pero la retoma a la luz de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del place*r (1920) y luego en «The Economical Problem of Masochism» (1924), SE, vol. 19.

110. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 120.

111. *Ibidem*, p. 122.

112. Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, SE vol. 14, 1913.

113. Sigmund Freud, «Mourning and Melancholia», SE vol. 14, pp. 248-252.

114. *Ibidem*, p. 250.

115. Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, SE vol. 19, p. 53.

116. *Ibidem*, traducción modificada.

117. Sigmund Freud, «Mourning and Melancholia», p. 251.

118. 18. *Ibidem*, pp. 253-255.

119. Ver José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999.

120. *Ibidem*.

121. Einstein partió de Alemania en 1933 y Freud abandonó Viena en 1938. Su correspondencia puede encontrarse en «Why War?» (1933), SE, vol. 22, pp. 195-216. En 1932, el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual había invitado a Einstein a dialogar con un intelectual a su elección sobre el tema de la política y la paz, entonces eligió a Freud, con quien había tenido un breve encuentro años atrás.

122. Einstein a Freud, «Why War?», *op. cit.*, p. 199.

123. *Ibidem*, p. 203.

124. Freud a Einstein, «Why War?», *op. cit.*, p. 205.

125. *Ibidem*.

126. *Ibidem*.

127. Einstein a Freud, «Why War?», *op. cit.*, p. 200.

128. *Ibidem*, p. 212.

129. Sobre la resistencia de Freud al nacionalismo y al sionismo, ver Jacqueline Rose, *The Last Resistance*, Londres y Nueva York, Verso, 2007, pp. 17-38.

130. Freud a Einstein, «Why War?», *op. cit.*, p. 214.

131. Ver la entrevista de Albert Einstein con George Sylvester Viereck en enero de 1931, en la que afirma: «No soy solo un pacifista, sino un pacifista militante. Pretendo pelear por la paz. Nada pondrá fin a la guerra a menos que los propios pueblos se rehúsen a ir a la guerra. Cada gran causa primero es defendida por un agresiva minoría» en *Einstein on Peace*, Otto Nathan y Heinz Norden (eds.), Pickle Partners Publishing, 2017, disponible en línea.

132. Mahatma Gandhi, «My Faith in Nonviolence», en Arthur y Lila Weinberg (eds.), *The Power of Nonviolence: Writings by Advocates of Peace*, Boston, Beacon Press, 2002, p. 45.

Posdata: Repensar la vulnerabilidad, la violencia, la resistencia

Sin duda, vivimos en tiempos en los que abundan las atrocidades y las muertes sin sentido, y por eso surge una de las preguntas éticas y políticas más importantes: ¿de qué modos de representación disponemos para aprehender la violencia? Algunos dirían que las autoridades globales y regionales deben identificar a los grupos vulnerables y ofrecerles protección. Y aunque no me opongo a la proliferación de «estudios sobre vulnerabilidad» que permitirían que más migrantes cruzaran las fronteras, me pregunto si esa particular formación de discurso y poder llega al corazón del problema. Hoy son bien conocidas las críticas de que el discurso de «los grupos vulnerables» reproduce el poder paternalista y otorga poder a los organismos regulatorios que tienen sus propios intereses y limitaciones. Al mismo tiempo, soy consciente de que muchos defensores de la vulnerabilidad han intentado abordar este tema en sus trabajos teóricos y empíricos.(133)

Lo que queda en claro es que, por importante que sea revaluar la vulnerabilidad y darle lugar al cuidado, ni la vulnerabilidad ni el cuidado pueden servir de base para una política. Seguramente querría ser una mejor persona y esforzarme por convertirme en una, en parte reconociendo mi aparentemente profunda y recurrente falibilidad. Pero ninguno de nosotros buscaría convertirse en santo si eso significara que uno se guarda todo el bien para sí, expulsando la dimensión defectuosa o destructiva de la mente humana hacia los actores que están afuera, esos que viven en la región del «no son como yo», con quienes nos desidentificamos. Si, por ejemplo, por una política y una ética del «cuidado» entendemos una disposición humana en progreso y sin conflictos que puede y debería dar lugar a un marco político para el feminismo, entonces hemos entrado en una realidad bifurcada en la que nuestra propia agresión ha sido editada y queda fuera de cuadro, proyectada a los otros. De modo similar, resultaría fácil y eficiente

si pudiéramos establecer la vulnerabilidad como el cimiento para una nueva política; pero considerada como una condición, no puede aislarse de otras expresiones ni ser el tipo de fenómeno que puede servir de base. Por ejemplo, ¿es alguien vulnerable sin persistir en una situación de vulnerabilidad? Más aún, si pensamos en aquellos que, en una condición de vulnerabilidad, resisten esa condición, ¿cómo debemos entender esa dualidad?

Plantearía que la tarea no es juntar a las criaturas vulnerables o crear una clase de personas que se identifiquen primariamente con la vulnerabilidad. Al retratar a personas y comunidades que están sujetas a una violencia sistemática, ¿les hacemos justicia, respetamos la dignidad de su lucha si los reducimos a ser «vulnerables»? En el contexto de los derechos humanos, la categoría «poblaciones vulnerables» incluye a aquellos que precisan protección y cuidado. Por supuesto, resulta crucial hacer pública la situación de aquellos que carecen de requerimientos básicos como comida o refugio, pero también la de aquellos a los que se les niega la libertad de movimiento y el derecho a una ciudadanía legal, si no se los criminaliza. Ciertamente, una cantidad creciente de refugiados ha sido abandonada por un gran número de Estados nación y organismos transnacionales, incluyendo, por supuesto, a la Unión Europea. Y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) estima que hay casi diez millones de personas sin patria que viven hoy en el mundo.(134) También hablamos de la misma manera sobre las víctimas de femicidio en América Latina (casi tres mil al año, con porcentajes altos en Honduras, Guatemala, Brasil, Argentina, Venezuela y El Salvador), un término que incluye a cualquiera que sea maltratada o asesinada en virtud de ser feminizada, incluyendo a un gran número de mujeres trans.(135) Al mismo tiempo, el movimiento Ni Una Menos ha movilizado a más de un millón de mujeres a lo largo de América Latina (y España e Italia) que han ganado las calles para protestar contra la violencia machista. Al organizar comunidades de mujeres y trans, así como también de travestis, Ni Una Menos ha entrado en escuelas, iglesias y sindicatos para conectarse con mujeres de todas las clases sociales y de diferentes comunidades regionales para oponerse al asesinato de mujeres y personas trans, pero también para luchar contra la persistencia de la discriminación, las agresiones y la desigualdad sistemática.

Con frecuencia las muertes por femicidio se informan de una forma sensacionalista, tras lo cual se produce una conmoción transitoria. Y luego vuelven a ocurrir. Ciertamente es un horror, pero no siempre se lo vincula con un análisis y una movilización centrados en la ira colectiva. El carácter sistemático de esa violencia se borra al decir que los hombres cometen esos crímenes porque sufren trastornos de personalidad o condiciones patológicas individuales. Ese mismo ocultamiento sucede cuando una muerte se considera «trágica», como si las fuerzas en pugna en el universo condujeran a ese desafortunado final. En Costa Rica, la socióloga Montserrat Sagot sostiene que la violencia contra las mujeres no solo pone en primer plano la desigualdad sistemática entre hombres y mujeres que atraviesa la sociedad, sino que también manifiesta formas de terror que son parte del legado del poder dictatorial y la violencia militar.(136) La impunidad de la que gozan estos crímenes brutales continúa la herencia de tiempos en los que eran moneda corriente el dominio, el terror, la vulnerabilidad social y el exterminio. Desde su perspectiva, no sirve explicar los asesinatos de este tipo recurriendo a características individuales, patologías o incluso a la agresión masculina. En realidad, estos actos asesinos deben entenderse en términos de reproducción de una estructura social. Más adelante, sostiene que se los debe describir como una forma extrema de terrorismo sexista.(137)

Para Sagot, el asesinato es la forma más extrema de dominación, y otros modos, incluyendo la discriminación, el acoso y la violencia deben entenderse como un continuo con el femicidio. No es un argumento caprichoso porque toda forma de dominación tiene como potencial este resultado letal. La violencia sexual implica la amenaza de muerte y, con demasiada frecuencia, esa promesa se cumple.

El femicidio funciona, en parte, estableciendo un clima de miedo en el cual toda mujer, incluyendo a las mujeres trans, puede ser asesinada. Y este miedo se mezcla entre mujeres y *queers* de color, en especial en Brasil. Aquellos que están vivos se perciben como *todavía viviendo*, a pesar de ese ambiente de amenazas, y sobreviven y respiran en una atmósfera de potencial violencia. Las mujeres que viven en semejante clima están, hasta cierto punto, aterrorizadas por la prevalencia y la impunidad de esta práctica letal. Están inducidas a subordinarse a los hombres para evitar ese destino, lo que significa que la experiencia de desigualdad y subordinación

ya está ligada a su estatus de «asesinable». «Subordinarse o morir» puede sonar como un imperativo exagerado, pero es el mensaje que muchas mujeres sienten que se les da. Este poder para aterrorizar con mucha frecuencia está incentivado, apoyado y fortalecido por la policía y los tribunales que se rehúsan a investigar, que no reconocen el carácter criminal del acto. A veces se inflige violencia a mujeres que se atreven a presentar una demanda legal, castigando así esta muestra de coraje y perseverancia.

El asesinato es el acto violento más obvio en este escenario, pero no se reproduciría con tanta velocidad e intensidad si no fuera por aquellos que desestiman el crimen, culpan a la víctima o patologizan al asesino con el objetivo de exculparlo. De hecho, con demasiada frecuencia la impunidad se construye en la estructura legal (que es la razón por la que las autoridades locales se resisten a la intervención de la Corte Interamericana de Derechos Humanos), lo que significa que el rechazo a recibir los informes, las amenazas a aquellos que los confeccionan y la reticencia a reconocer el crimen, todo eso perpetúa la violencia y da permiso para matar. En ese caso, debemos localizar la violencia en el acto, pero también en la amenaza imaginada de la dominación social de las mujeres y de las personas feminizadas. La violencia ocurre en la serie de rechazos legales y en la negativa a reconocerla como tal: que no haya informe significa que no hay crimen ni castigo ni reparación.

Si el femicidio se entiende como un acto generador de terror sexual, entonces estas luchas de feministas y trans no solo van de la mano (como debería ser), sino que también están ligadas a las luchas de las personas *queer*, de todos aquellos que se enfrentan a la homofobia y de la gente de color que son, con mucho, el principal blanco de la violencia o el abandono. Si el terror sexual se relaciona no solo con la dominación, sino también con el exterminio, entonces la violencia sexual constituye un espacio denso para complejas historias de opresión, así como para luchas de resistencia. Como individuos y terribles como son sin duda cada una de estas pérdidas, pertenecen a una estructura social que considera que las mujeres *no son duelables*. La violencia pone en acto la estructura social y esa estructura social excede cada uno de esos actos de violencia a través de los cuales se manifiesta y se reproduce. Se trata de pérdidas que no debieron haber ocurrido y que no deben volver a ocurrir: Ni Una Menos.(138)

Mi ejemplo no le hace justicia a la especificidad histórica de estos actos de violencia, pero tal vez introduzca un conjunto de preguntas que pueden ser útiles si buscamos entender un asesinato tras de otro como algo diferente de actos aislados y terribles. La exigencia ética y epistemológica de proponer un panorama global y dar cuenta de esta realidad debe incluir los asesinatos que ocurren en las prisiones y las calles de los Estados Unidos, responsabilidad de la policía que suele dejar la ley de lado. El populismo derechista adhiere a los nuevos autoritarismos, a las nuevas racionalidades aplicadas a la seguridad y a los nuevos poderes para las fuerzas de seguridad, policía y militares (y la particular fusión de las tres que parece monitorear cada vez más el espacio público) y supone que esas letales instituciones son necesarias para «proteger» a la «gente» de la violencia. Sin embargo, esas justificaciones solo sirven para expandir los poderes de la policía y someter a aquellos que están en los márgenes a estrategias carcelarias de contención y represión cada vez más intensas.

¿Existe un modo de nombrar y contrarrestar las formas necropolíticas de discriminación como estas sin producir una clase de víctimas que niegan a las mujeres, *queers*, personas trans y gente de color (más generalmente) sus redes, sus teorías y análisis, sus solidaridades y su poder para armar una verdadera oposición? La policía busca «proteger» a la gente de la violencia y expandir sus poderes carcelarios en nombre de esa protección. ¿No estamos haciendo sin desearlo algo similar cuando hablamos de «poblaciones vulnerables» y, por lo tanto, la tarea debería convertirse en liberarlos de esa vulnerabilidad? Esta tarea está a cargo de una organización o agencia que busca proveer ese alivio. El alivio de la precariedad es algo bueno, ¿pero ese enfoque comprende y se opone a las formas estructurales de la violencia y a la economía que lleva a las poblaciones a una precariedad invivible? ¿Por qué «nosotros» no descartamos la opción paternalista para unirnos a redes solidarias, oponiendo a esas formas de dominación social y de violencia otras que son al mismo tiempo vulnerables *y* combativas? Una vez que «los vulnerables» están constituidos como tales, ¿se supone que seguirán manteniendo y ejerciendo su propio poder?, ¿o la situación de vulnerabilidad se ha desvanecido para reaparecer como el poder de la protección paternalista obligada ahora a intervenir?

¿Qué pasa si la situación de aquellos considerados vulnerables es, de hecho, una constelación de vulnerabilidad, ira, persistencia y resistencia que

emerge bajo esas mismas condiciones históricas? Sería igual de imprudente *quitar* la vulnerabilidad de esa constelación; de hecho, la vulnerabilidad atraviesa y condiciona las relaciones sociales y sin esa perspectiva tenemos pocas posibilidades de imaginar qué clase de igualdad sustantiva se desea. La vulnerabilidad no debería identificarse exclusivamente con la pasividad; solo tiene sentido a la luz de un conjunto de relaciones sociales concretas, que incluyen prácticas de resistencia. Una perspectiva de la vulnerabilidad como parte de relaciones y acciones sociales concretas puede ayudarnos a entender cómo y por qué surgen formas de resistencia como lo hacen. Aunque la dominación no siempre está seguida de resistencia, si nuestros marcos de poder no logran entender cómo pueden funcionar juntas la vulnerabilidad y la resistencia, corremos el riesgo de no ser capaces de identificar esos sitios de resistencia que abrió la vulnerabilidad.

Dicho esto, queda claro que el carácter organizado de las privaciones y la muerte que viene ocurriendo a lo largo de las fronteras de Europa es enorme y que es crucial la resistencia de los migrantes y sus aliados, aunque sea esporádica. Aproximadamente 5400 personas murieron solo tratando de cruzar el Mediterráneo entre 2017 y 2018, y eso incluye al gran número de kurdos que buscaron migrar a través del mar.(139) La Red Siria por los Derechos Humanos informa que durante el octavo aniversario del levantamiento, en marzo de 2019, la cifra de civiles muertos alcanzó las 221.161 personas.(140) Hay muchos ejemplos, además del femicidio, que nos permitirían plantear la pregunta de cómo llegar a nombrar y comprender la organización de poblaciones definidas por la desposesión y la muerte; incluirían el brutal tratamiento a sirios y kurdos, apiñados en la frontera de Turquía y el racismo antimusulmán en Europa y los Estados Unidos, así como su convergencia con el racismo antimigrantes y antinegros que crea la noción de personas prescindibles: aquellos considerados en el umbral de la muerte o directamente muertos.

Al mismo tiempo, aquellos que han perdido apoyo infraestructural han desarrollado redes que comunican horarios y buscan entender y usar las leyes marítimas internacionales en el Mediterráneo a su favor para moverse a través de las fronteras, para armar una ruta y conectarse con comunidades que puedan proveer apoyo de algún tipo, como los anarquistas que los ayudan a ocupar hoteles vacíos. Quienes están apiñados en las fronteras de Europa no forman parte precisamente de aquello que el filósofo político

Georgio Agamben describía como una «vida desnuda»; es decir, no reconocemos su sufrimiento para luego privarlos de toda capacidad. Más bien, están, la mayoría, en una terrible situación: improvisan formas de sociabilidad, usan teléfonos celulares, arman y desarrollan acciones cuando es posible, dibujan mapas, aprenden idiomas, pese a que esas actividades no suelen ser posibles. Aun cuando su intervención se bloquea a cada paso, todavía hay modos de resistir ese mismo bloqueo, formas de entrar al campo de fuerza de la violencia para impedir que continúe. Cuando exigen papeles para moverse, para entrar, no están superando su vulnerabilidad, precisamente: la están *demostrando* y *demostrándola a través de ella.* Lo que ocurre no es la milagrosa o heroica transformación de la vulnerabilidad en fuerza, sino la articulación de la demanda de que solo una vida que recibe apoyo puede persistir *como vida*. A veces la demanda se realiza con el cuerpo, presentándose en un lugar donde se está expuesto al poder policial y rehusándose a moverse. La imagen del celular del manifestante convierte el caso de un episodio virtual a un hecho real y muestra cómo depende la vida de su circulación virtual. El cuerpo solo puede afirmar «esto es una vida» si pueden establecerse las condiciones para la afirmación, es decir, a través de su enfática y pública manifestación.

Consideremos, por ejemplo, el diario alemán *Daily Resistance*, publicado en farsi, árabe, turco, alemán, francés e inglés, que contiene artículos de refugiados que han formulado un conjunto de demandas políticas, que incluyen la abolición de todos los campos de refugiados, el fin de la política alemana de *Residenzpflicht* (que reduce la libertad de movimiento de los refugiados a límites muy estrechos), un alto a todas las deportaciones y permisos para que los refugiados puedan trabajar y estudiar. (141) En 2012 varios refugiados de la ciudad de Würzburg se cosieron la boca en protesta contra el hecho de que el gobierno se había rehusado a contestarles. Ese gesto se ha repetido en varios lugares, más recientemente por parte de migrantes iraníes en Calais, Francia, en marzo de 2017, antes de la destrucción y evacuación de su campo. Su opinión, ampliamente compartida, es que sin una respuesta política, los refugiados se quedan sin voz, ya que no se escucha ni se registra y, por lo tanto, no es política. Por supuesto que ellos no plantearon el reclamo de esta forma proposicional. Pero dejaron en claro su posición a través de un gesto legible y visible que enmudeció la voz como signo y sustancia de su demanda. La imagen de los

labios cosidos muestra que la demanda no puede expresarse y entonces hace su propia demanda sin voz. Muestra su falta de voz en una imagen para dejar en claro una posición acerca de los límites políticos impuestos sobre lo audible. En cierta manera, volvemos a ver una forma teatral de política que afirma su poder y, al mismo tiempo, los límites impuestos a ese poder.

Otro ejemplo de Turquía es el «hombre parado» en la Plaza Taksim en junio de 2013, que formó parte de los movimientos de protesta contra el gobierno de Erdoğan, incluyendo sus políticas de privatización y su autoritarismo. El hombre parado era un artista de performance, Erdem Gündüz, que obedeció el edicto estatal de no reunirse, promulgado inmediatamente después de las protestas masivas, un edicto con el cual Erdoğan buscaba atacar las premisas más básicas de la democracia: libertad de movimiento, de reunión y de expresión. Así, había un hombre de pie, que mantenía la distancia respecto de otra persona fijada por el edicto, y esta otra persona a su vez se hallaba a la distancia ordenada de otra. Legalmente, esto no constituía una reunión y ninguno estaba hablando o moviéndose. Lo que hacían era actuar la obediencia perfecta, cientos de personas colmaban la plaza a la distancia requerida unas de los otras. Mostraron de forma efectiva la prohibición con la que vivían, sometiéndose a ella al mismo tiempo que la desplegaban para las cámaras, algo que no podía prohibirse del todo. La manifestación tuvo al menos dos significados: se mostró la prohibición, incorporada, actuada con el cuerpo —la prohibición se convirtió en un guion—, pero también fue una forma de oponerse a ella, de manifestarse en contra. Esa protesta se elaboró en y a través del campo visual abierto por las cámaras de los celulares, cuya tecnología permite eludir la interdicción sobre la libertad de movimiento y de expresión. La performance se sometió y desafió la interdicción al mismo tiempo, en y a través de la misma acción. Muestra la posición reprimida del sujeto sublevado que se expone y se opone a su propia subyugación.

En esos casos el carácter viviente del subyugado también se pone en primer plano: esta no será una vida secuestrada en su sujeción, privada de apariencia y de palabra en la esfera pública; esta será una vida *viviente*, y esa duplicación significa que aún no se ha extinguido y que sigue reclamando y exigiendo en nombre de su propio carácter de ser vivo. Los cuerpos que dicen «No he de desaparecer tan fácilmente» o «Mi desaparición dejará un rastro vibrante del cual crecerá la resistencia» están

afirmando efectivamente su duelidad en la esfera pública y mediática. Al exponer sus cuerpos en el contexto de una manifestación, dan a conocer cuáles son los cuerpos que corren riesgo de detención, deportación o muerte. Pues la performance corporal pone en primer plano la exposición específica e histórica a la violencia: hace la apuesta y la demanda con su persistencia performativa y corporal. Nótese que no es la inmediatez del cuerpo la que formula esta demanda, sino más bien el cuerpo como algo socialmente regulado y abandonado, el cuerpo que persiste y resiste esa misma regulación, afirmando su existencia en términos comprensibles.(142) Actúa como su propia *deixis*, un señalar o poner en acto del cuerpo, que deja a la vista su situación: *este* cuerpo*, estos* cuerpos; estos son los que se oponen a la violencia y resisten la desaparición. Estos cuerpos todavía existen, lo que significa que persisten en condiciones en las que su propio poder de persistencia es sistemáticamente debilitado.

Esta persistencia no es una cuestión de individualismo heroico o de ahondar en recursos personales desconocidos. En su persistencia, el cuerpo no es expresión de la voluntad individual ni de la colectiva. Pues si aceptamos que parte de lo que es un cuerpo (y este por el momento es un planteo ontológico) ocurre en su dependencia de otros cuerpos —en los procesos vitales de los que forma parte, en redes de apoyo a las que también contribuye—, entonces estamos sugiriendo que no es del todo acertado concebir los cuerpos individuales como completamente distintos unos de otros; y tampoco sería correcto pensar en ellos como plenamente fusionados, sin distinción alguna. Sin conceptualizar el significado político del cuerpo humano en el contexto de esas instituciones, prácticas y relaciones en las que vive y se desarrolla, no se logra plantear de la mejor manera posible que el asesinato es inaceptable, que hay que oponerse al abandono y que hay que morigerar la «precarity». No se trata de que este o aquel cuerpo esté ligado a una red de relaciones, sino de que esos límites contienen y relacionan a la vez con el cuerpo, tal vez precisamente a causa de sus límites, se diferencia de y se expone a un mundo material y social que hace posible su propia vida y sus acciones. Cuando las condiciones de infraestructura de la vida están en peligro, también lo está la vida, dado que la vida requiere de infraestructura, no simplemente como un apoyo externo, sino también como un rasgo inmanente de la vida misma. Este es un planteo materialista que negamos solo a nuestra cuenta y riesgo.

La teoría social crítica no siempre ha tenido en cuenta las formas en que se presupone la vida y la muerte en las maneras de pensar las relaciones sociales. Pues una cosa es decir que la vida y la muerte están organizadas socialmente y que podemos describir las formas sociales de vivir y morir. Sin duda, ese es un trabajo importante. Pero si no consideramos qué queremos decir con lo «social» en estos debates, podemos fallar en ver cómo la amenaza de muerte y la promesa de vida son elementos constitutivos de esas relaciones que llamamos «sociales». Así, nuestros hábitos de constructivismo deben cambiar para comprender el asunto de la vida y la muerte en cuestión aquí: los de la persistencia corporal, los del hecho de que siempre hay condiciones para la persistencia del cuerpo. Cuando esas condiciones para la persistencia corporal no se cumplen, la persistencia está amenazada.

Si hay un derecho a persistir no sería uno que los individuos mantendrían a expensas de su condición social. El individualismo no logra capturar la condición de vulnerabilidad, exposición, incluso de dependencia que ese mismo derecho presupone y que corresponde a un cuerpo cuyos límites son ellos mismos relaciones sociales tensas y nerviosas. Si un cuerpo que flaquea y cae es atrapado por redes de apoyo o si un cuerpo móvil encuentra su camino pavimentado con obstáculos, depende de si hay un mundo construido tanto para su gravedad como para su movilidad, y si ese mundo puede construirse. Desde el comienzo, la piel es una manera de quedar expuesto a los elementos, pero esa exposición siempre adquiere una forma social. Y lo que se haga con esa exposición es ya una relación socialmente organizada: una relación que dé refugio, vestimenta adecuada, servicios de salud. Si tratamos de descubrir qué es lo más esencial del cuerpo reduciéndolo a sus elementos más simples o incluso a lo simple de la vida y si ese derecho está a la altura de las necesidades más básicas, el mundo social está ya estructurando la escena. Así, las cuestiones básicas de movilidad, expresión, abrigo y salud implican ese cuerpo en un mundo social cuyos caminos están pavimentados de modo diferente, abiertos o cerrados, y donde las formas de vestimenta y los tipos de refugio están más o menos disponibles, son asequibles o provisionales. El cuerpo está definido invariablemente por las relaciones sociales que pesan sobre su persistencia, sustentabilidad y su desarrollo.

La prosperidad asociada a la vida humana se conecta con la prosperidad de las criaturas no humanas, la vida humana y la no humana están relacionadas en virtud de los procesos vitales que las constituyen, comparten y requieren, planteando todo tipo de interrogantes sobre la administración que merecen toda la atención de catedráticos e intelectuales de diferentes campos. El concepto político de autoconservación, frecuentemente usado para defender acciones violentas, no tiene en cuenta que la preservación del yo requiere de la preservación del planeta y que no estamos «en» el contexto global como seres que subsisten por sí solos, sino que subsistiremos en la medida en que la Tierra lo haga. Lo que es verdad para los seres humanos lo es para las criaturas vivientes que requieren de un suelo no tóxico y de agua potable para la continuidad de la vida.(143) Si alguno de nosotros ha de sobrevivir, de florecer, incluso para intentar llevar una buena vida, será una vida vivida con otros: una vida que no es tal sin esos otros. No voy a perder el «yo» que soy en esas condiciones; más bien, si tengo suerte, y es la palabra adecuada, quienquiera que sea estaré sostenido y seré transformado por mis conexiones con los demás, las formas de contacto me cambian y me sostienen.

La relación diádica cuenta solo una parte de la historia, aquella que puede ejemplificarse con el encuentro. Este «yo» requiere de un «tú» para sobrevivir y crecer. Pero tanto el «yo» como el «tú» necesitan de un mundo que los sostenga. Estas relaciones sociales pueden servir de base para pensar las obligaciones globales más amplias respecto de la no violencia que nos debemos los unos a los otros: no puedo vivir si no convivo con un conjunto de personas, y es invariable que el potencial de destrucción habite precisamente en esa necesaria relación. Que un grupo no puede vivir sin convivir con otro grupo significa que la vida propia es ya, en cierto sentido, la vida del otro. Y luego está el número creciente de aquellos que ya no pertenecen a una nación o que han perdido su pertenencia territorial, que han visto cómo su país era bombardeado o robado; aquellos que han sido expulsados de cualquier categoría tenue que los mantenía dentro de sus límites, y que cargan con pérdidas insoportables en un idioma que apenas empezaron a aprender, sumariamente agrupados como los «apátridas», los «migrantes» o los «indígenas».

Los lazos que nos unen potencialmente a través de las zonas de violencia geopolítica pueden ser desconocidos o frágiles, estar cargados de

paternalismo y de poder, pero pueden fortalecerse por medio de formas transversales de solidaridad que cuestionen la primacía y la necesidad de la violencia. Los sentimientos de solidaridad que persisten son aquellos que aceptan el carácter transversal de nuestras alianzas, la perpetua demanda de traducción así como los límites epistémicos que marcan sus fracasos, incluyendo sus apropiaciones y borramientos. Declarar que la vulnerabilidad no es un atributo del sujeto, sino un rasgo de las relaciones sociales no implica que la vulnerabilidad sea una identidad, una categoría o un espacio para la acción política. Más aún, la persistencia en una condición de vulnerabilidad demuestra ser su propio tipo de fuerza, distinta de aquella que aboga por la fuerza como un logro de la invulnerabilidad. Esa condición de dominio reproduce las formas de dominación a las que hay que oponerse, subestima esas formas de susceptibilidad y contagio que forman las alianzas solidarias y transformadoras.

Del mismo modo, el prejuicio contra la no violencia por juzgarla pasiva e inútil se basa implícitamente en una división genérica de atributos por la cual la masculinidad se asocia a la acción y la femineidad a lo pasivo. Ninguna transvaloración de estos valores derrotará la falsedad de esta oposición binaria. En verdad, el poder de la no violencia, su fuerza, se encuentra en los modos de resistencia a una fuerza de violencia que suele ocultar su verdadero nombre. La no violencia expone las tretas por medio de las cuales la violencia estatal se defiende a sí misma de las personas negras o mestizas, las personas *queer*, los migrantes, los sin techo, los disidentes, como si al tomarlos juntos sumaran la cantidad a ser detenidos, encarcelados o expulsados por «razones de seguridad». Esa «fuerza del alma» que Gandhi tenía en mente nunca fue del todo separable de una actitud corporal, una manera de vivir en el cuerpo y persistir precisamente en condiciones que atentan contra las posibilidades de persistencia. A veces, seguir existiendo en lo conflictivo de las relaciones sociales es la derrota definitiva del poder violento.

Vincular una práctica de la no violencia con una fuerza y una solidez que se distingue de la violencia destructiva, que se manifiesta en alianzas solidarias de resistencia y persistencia, implica rechazar la caracterización de la no violencia como una débil e inútil pasividad. Rechazar no es lo mismo que no hacer nada. Las huelgas de hambre rechazan reproducir el cuerpo del prisionero, al acusar a los poderes carcelarios que están atacando

la existencia de los encarcelados. La huelga puede no parecer una «acción» pero afirma su poder abandonando las labores que son esenciales para la continuidad de la forma de explotación capitalista. La desobediencia civil puede parecer una simple «exclusión voluntaria» pero hace pública la opinión de que un sistema no es justo. Requiere el ejercicio de un juicio extralegal. Cruzar la puerta o la pared destinada a dejar a la gente afuera es precisamente hacer un reclamo extralegal de libertad, uno que el régimen legal existente no logra satisfacer en sus propios términos. Boicotear un régimen que continúa con un poder colonial, que intensifica las privaciones y los desplazamientos —como si al tomarlos juntos sumaran la cantidad a ser detenidos, encarcelados o expulsados por «razones de seguridad»— es afirmar la injusticia de ese régimen, negarse a aceptar el crimen como normal.

Para que la no violencia escape de la lógica de la guerra que diferencia entre vidas que merecen preservarse y vidas prescindibles, debe formar parte de una política de igualdad. Por consiguiente, se requiere una intervención en la esfera de visibilidad —los medios y todas las versiones contemporáneas de la esfera pública— para que cada vida sea duelable, es decir, digna de su propia vida, de merecerla. Exigir que toda vida sea duelable es otra manera de decir que todas las vidas deben estar en condiciones de persistir en sus vidas sin estar sometidas a la violencia, el abandono sistemático o la erradicación en manos de las fuerzas armadas.

Contrarrestar el esquema de fantasmagoría letal que con tanta frecuencia justifica la violencia policial hacia las comunidades negras y mestizas, la violencia militar hacia los migrantes y la violencia estatal hacia los disidentes, requiere de un nuevo imaginario, un imaginario igualitario que aprehenda la interdependencia de las vidas. Poco realista e inútil, sí, pero posiblemente sea una manera de dar nacimiento a una nueva realidad que no se base en las lógicas instrumentales y en la fantasmagoría racial que reproducen la violencia estatal. En la «falta de realismo» de ese imaginario reside su fuerza. No es solo que en un mundo así cada vida merecería que se la tratara como a un igual, o que cada uno tendría el mismo derecho a vivir y desarrollarse, aunque ciertamente se deben afirmar ambas posibilidades. Pero se requiere de un paso más: «cada uno» es, desde el inicio, entregado a otro, social, dependiente, pero sin los recursos

adecuados para saber si esa dependencia que se requiere para vivir es explotación o amor.

No estamos obligados a amar a otro para comprometernos en una solidaridad significativa. La emergencia de la facultad crítica, de la crítica en sí, está vinculada con la conflictiva y preciada relación de solidaridad, en la que nuestros «sentimientos» navegan por la ambivalencia que los constituye. Siempre podemos derrumbarnos. Ese es el motivo por el cual luchamos para estar juntos. Solo entonces tendremos la posibilidad de persistir en una crítica común: cuando la no violencia se convierta en el deseo por el deseo del otro de vivir, una manera de decir: «Eres duelable, perderte sería intolerable y quiero que vivas, quiero que quieras vivir, así que toma mi deseo como tu deseo, pues el tuyo ya es el mío». El «yo» no es «tú», pero sigue siendo impensable sin el «tú», mudo, insostenible. Así, sea que quedemos atrapados en la ira o en el amor —amor iracundo, pacifismo militante, no violencia agresiva, persistencia radical— tengamos la esperanza de vivir ese dilema de maneras que nos permitan vivir con los vivos, conscientes de la muerte, demostrando persistencia en medio de la pena y de la ira, de la escabrosa y conflictiva trayectoria de la acción colectiva en las sombras de la fatalidad.

---

133. Ver el sitio web de Martha Fineman, donde destaca a su equipo de investigación en la Emory University: «Vulnerability and the Human Condition», disponible en <web.gs.emory.edu>.

134. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), *Statelessness around the World*, disponible en <acnur.org>.

135. «Countries with the Highest Number of Murders of Trans and Gender-Diverse People in Latin America from January to September 2018», Trans Murder Monitoring, noviembre de 2018, disponible en <statista.com>. Ver también: Chase Strangio, «Deadly Violence against Transgender People Is on the Rise. The Government Isn't Helping», ACLU, 21 de agosto de 2018, disponible en <aclu.org>.

136. Montserrat Sagot, «A rota crítica da violência intrafamiliar em países latino-americanos», en Stela Nazareth Meneghel (ed.), *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*, São Leopoldo, Usinos, 2007, pp. 23-50.

137. Ver también: Julia Estela Monárrez Fragoso, «Serial Sexual Femicide in Ciudad Juárez: 1993-2001», *Debate Feminista*, vol. 13, nº 25, 2002.

138. En español en el original (N. de T.).

139. Organización Internacional para las Migraciones, «Mediterranean Migrant Arrivals Reach 113,145 in 2018; Deaths Reach 2,242», 2018, disponible en <iom.int>; «Mediterranean: Deaths by

Route», Missing Migrants Project, disponible en <missingmigrants.iom.int> (acceso 15 de mayo de 2019).

140. Syrian Network for Human Rights, «Eight Years Since the Start of the Popular Uprising in Syria, Terrible Violations Continue», 2019, disponible en <sn4hr.org>.

141. Ver mi «Vulnerability and Resistance», *Profession*, marzo de 2014, disponible en <profession.mla.org>.

142. Ver Lauren Wilcox, *Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

143. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto*, Chicago, Prickly Paradigm, 2003; *When Species Meet*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2007.

Imagen de portada